

RELIGIÓN MAYA

EDICIÓN DE

MERCEDES DE LA GARZA CAMINO
Y MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO




EIR
02
ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES
EDITORIAL TROTTA

La Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) se propone ofrecer la investigación más solvente y actual sobre religión y religiones en Iberoamérica, en todas sus formas y expresiones, antiguas y recientes, desde perspectivas específicamente iberoamericanas y con un propósito plural e interdisciplinar.

La EIR presta especial atención al estudio histórico, antropológico y social de las religiones precristianas y de los fenómenos de aculturación, sincretismos, religión popular, cultos afroamericanos, ritos de paso, símbolos y procesos de simbolización, mitos, permanencias y mutaciones religiosas, entre otros muchos fenómenos correlacionados.

Sus objetivos son los generales de una política de Investigación y Desarrollo y los específicos de una política cultural guiada por el propósito de proteger, investigar y difundir el patrimonio y la cultura de los pueblos iberoamericanos.

La EIR se propone crear una comunidad científica iberoamericana a través de la publicación de una obra de referencia destinada a especialistas en las diferentes disciplinas y a un público de universitarios y de lectores cultivados. La lengua que nos es común, albergando experiencias muy distintas, brinda una oportunidad excepcional para la construcción de una comunidad iberoamericana que puede presentarse públicamente con voz propia. Nuevas generaciones de estudiosos iberoamericanos, como también de habla hispana en Norteamérica y Europa, han enriquecido en medida muy considerable el caudal de conocimientos sobre la religión y las religiones en Iberoamérica y modificado también los modelos de análisis sobre las mismas.

La EIR verá la luz con una periodicidad de dos o tres volúmenes al año hasta componer una biblioteca de cuarenta volúmenes monográficos.



RELIGIÓN MAYA

Edición de
Mercedes de la Garza Camino
y Martha Ilia Nájera Coronado



02 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

Gerardo Bustos Trejo
Raúl del Moral
Mercedes de la Garza C.
Laura Elena Sotelo Santos
Martha Ilia Nájera Coronado
Beatriz de la Fuente
Alfonso Lacadena García-Gallo
Andrés Ciudad Ruiz
Liwy Grazioso Sierra
Mario Humberto Ruz
María del Carmen Valverde Valdés
Manuel Gutiérrez Estévez

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

La edición de esta obra ha contado con la colaboración
de la Fundación Dorán

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-260-7

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Mercedes de la Garza C.

> «Toda Luna, todo año, todo día, todo viento, camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono... Medido estaba el tiempo en que miraran sobre ellos la reja de las estrellas, de donde, velando por ellos, los contemplaban los dioses, los dioses que están aprisionados en las estrellas... Entonces era bueno todo y entonces fueron abatidos.»
>
> (*Chilam Balam de Chumayel*)

Los hombres mayas, desde la época prehispánica hasta la actualidad, han dejado múltiples manifestaciones de su experiencia de lo sagrado, las mismas que constituyen la historia de su religión. En sus magníficas construcciones prehispánicas, sus tumbas, su cerámica, sus inscripciones en piedra y estuco; en sus libros anteriores y posteriores a la llegada de los españoles, los cuales recogen sus mitos, sus ritos y sus símbolos —descritos también por los conquistadores—, y que, tras todos los avatares de la conquista y del devenir histórico, permanecen en cierta medida vivos durante toda la época colonial y hasta hoy; en sus costumbres cotidianas y sus tradiciones orales; en todo ello los mayas revelan una singular y profunda concepción religiosa del mundo y de la vida que cimentó y sigue cimentando toda su cultura.

Los mayas antiguos piensan que el universo entero proviene de energías sagradas, invisibles e impalpables, pero que son capaces de manifestarse en seres y fenómenos naturales, en las imágenes simbólicas que las representan y en el hombre mismo;

y estas energías no sólo crearon el cosmos, sino que actúan constantemente sobre él, de acuerdo con un indefectible orden del tiempo. Los seres sobrenaturales formaron y controlan el cosmos con una finalidad principal: su propia sobrevivencia, la cual está a cargo de un ser peculiar que los reconoce y les procura la vida con el sacrificio de sí mismo: el hombre, que es por ello sostenedor y eje del universo.

Basados en esta peculiar concepción del cosmos, los mayas prehispánicos crearon esa gran civilización, que los estudios contemporáneos vienen día a día sacando a la luz y que destaca, entre las otras que conforman el área cultural denominada Mesoamérica, por sus asombrosos monumentos arquitectónicos, su extraordinario arte plástico, su avanzada y singular escritura, sus notables conocimientos matemáticos y astronómicos, que los llevaron a establecer una precisa cronología, y por su conciencia histórica, manifiesta en la creación de una historiografía, primero plasmada en caracteres jeroglíficos y después de la conquista española, trasladada a la escritura latina. Estas creaciones, así como su vida social, económica y política, e incluso sus guerras, estuvieron integradas a una compleja vida ritual, por lo que los mayas —como ocurre con civilizaciones análogas— no hicieron ninguna diferencia entre actividades «sagradas» y actividades «profanas».

Tras la Conquista, y durante los tres siglos de la Colonia, los hombres mayas «fueron abatidos», como lo expresan ellos mismos, y a pesar de sus rebeliones, caen en total vasallaje, siervos del conquistador. En el terreno religioso la tajante imposición de otra religión hizo, sin duda, que también sus dioses fueran abatidos, y con ellos su propia y originaria cultura. Pero, al mismo tiempo, se produjo un complejo mosaico en el que algunos aspectos de sus creencias y ritos antiguos perduran, otros desaparecen, otros se desvirtúan o se trasforman, otros se integran en las creencias cristianas para dar lugar a nuevas formas de religiosidad. Asimismo, en el transcurso de la Colonia y los siglos XIX y XX llegan al territorio maya nuevas corrientes religiosas que son asimiladas de diversas formas por los indígenas. Este proceso da por resultado un variado panorama religioso en los grupos mayances actuales, pero estos son pueblos, al decir de Mario Humberto Ruz, «capaces de albergar, hoy como ayer, innumerables dioses. Profundamente religiosos todos ellos; perturbadora y tercamente mayas» (*vid. infra*, «Credos que se alejan...»).

En este volumen hemos logrado conjuntar un grupo de significativos trabajos realizados por especialistas en los distintos temas, que nos presentan una visión polifacética de la religión maya. Los trabajos muestran, por una parte, que en nuestros estudios mayistas iberoamericanos existe un estrecho contacto, e incluso una notable influencia, entre las interpretaciones de arqueólogos, epigrafistas e iconografistas norteamericanos y alemanes, y, por la otra, que hay en nuestro ambiente cultural corrientes científicas e interpretaciones originales, no menos rigurosas ni ajenas al contexto mundial de los estudios sobre los mayas. El volumen ofrece, asimismo, enfoques metodológicos que difieren entre sí: históricos, arqueológicos, epigráficos, de teoría de las religiones, artísticos, antropológicos, etnológicos. Pero revela igualmente que esta diversidad tiene una profunda unidad, que hay un diálogo subyacente en el que se han ido integrando voces disímiles para darnos una visión rigurosa y científica de la religión maya. Así, parte del interés de este libro es apreciar esos distintos enfoques y descubrir en ellos sus diferencias interpretativas y sus lenguajes plurales, a la vez que encontrar sus básicas coincidencias, que nos hablan de un mismo afán de objetividad y comprensión. Juntos, estos ensayos constituyen un importante acercamiento a las creencias y creaciones del asombroso mundo de la religión maya.

Aunque los trabajos no son de divulgación, se ha buscado evitar los rigores técnicos y dar una visión general de la religión maya que a la vez es una visión histórica, pues presentamos su trayectoria desde el momento precolonial hasta el presente. En relación con la época prehispánica, mostramos además los vínculos de la religión con otras creaciones culturales, como el arte, la escritura, la política y la guerra.

La obra se inicia con un análisis de las fuentes para el estudio de la religión maya, escrito por el historiador Gerardo Bustos Trejo y el lingüista Raúl del Moral Mena. En él se destaca la pluralidad y se analizan los distintos tipos de fuentes: arqueológicas, escritas, lingüísticas y etnográficas; asimismo, se ejemplifica su contenido y se incide en la necesidad de su manejo crítico, indispensable para la tarea de investigación. Los autores mencionan los diversos vestigios arqueológicos que revelan las ideas religiosas y los rituales mayas, y respecto de las fuentes escritas, las clasifican en prehispánicas y coloniales, y éstas, en indígenas y españolas; el análisis que de ellas hacen Bustos y Del Moral es

muy amplio, y han seleccionado ilustrativos ejemplos para dar a conocer su contenido y mostrar la necesidad de un riguroso análisis crítico de ellas para valorar los datos que proporcionan al estudioso de la religión. También se atiende a la importancia de las fuentes lingüísticas para el conocimiento del fenómeno religioso, especialmente los diccionarios y vocabularios de las lenguas indígenas que se elaboraron en la época colonial; el acercamiento a los significados de los nombres de deidades y de los conceptos religiosos en general permite una mayor penetración en las peculiaridades del pensamiento indígena, muy distinto del occidental.

Finalmente, estos autores abordan las fuentes etnográficas, que son las descripciones y estudios sobre las comunidades mayas actuales; encuentran sus antecedentes en los relatos de viajeros que visitaron sitios arqueológicos y comunidades indígenas durante el siglo XIX. Estas fuentes no sólo nos dan a conocer la religión de los mayas actuales, sino que, por la supervivencia en ella de creencias y rituales de origen prehispánico, nos ayudan a comprender la religión de aquel momento histórico. Además, este texto recae en la importancia de realizar estudios comparativos de las diversas fuentes para la interpretación de los fenómenos religiosos.

En seguida se incluye mi colaboración sobre la cosmogonía y la cosmología prehispánicas, que fueron recogidas en los libros indígenas coloniales, particularmente en el *Popol Vuh* y en el *Memorial de Sololá*. Asimismo, se describen e interpretan en este ensayo los espacios sagrados construidos por los mayas en sus grandes ciudades, los cuales materializan y corroboran la cosmovisión, ya que fueron edificados como microcosmos desde donde se lograba el contacto con las fuerzas sagradas. Los mitos del origen y la estructura del universo se estudian con los enfoques de la teoría y la historia de las religiones, siguiendo un método comparativo; se les ve, así, como fenómenos religiosos insertos en el contexto universal de la religión. Con base en datos aportados por la epigrafía y la iconografía, se destacan los antecedentes de las concepciones del cosmos en el periodo Clásico, y se señala la sobrevivencia de estas creencias hasta la actualidad —aunque lógicamente modificadas por el devenir histórico y reinterpretadas a la luz del cristianismo y otros credos—, presentando ejemplos de cosmogonías e ideas cosmológicas en algunos grupos mayances actuales.

La historiadora Laura Elena Sotelo Santos realiza un serio y

detallado análisis, que destaca por sus interpretaciones novedosas de los dioses mayas, limitándose a un solo momento de la época prehispánica: el inmediatamente anterior a la llegada de los españoles, que es aquel del que se conserva mayor información. Clasifica y analiza las diferentes deidades en «celestes», grupo en el que incluye a los dioses creadores, entre los que se cuenta el dios supremo Itzamná; a los dioses solares, a las diosas de la Luna, a los dioses de la fertilidad y a la deidad del agua, que fue una de las más veneradas. Otro grupo es el de las deidades de la tierra y del interior de la tierra; en ellas quedan comprendidas múltiples deidades: los dioses que, sobre la superficie de la tierra, sostienen el cielo, llamados Bacabes por los mayas yucatecos; Ek Chuah, que interpreta como deidad del centro del mundo; el dios del maíz y las deidades del inframundo, relacionadas «con las fuerzas aniquiladoras de la existencia»; éstas son las deidades de la muerte, que jugaron un importante papel en el pensamiento de los mayas porque aun siendo contrarias a los dioses vitales, armonizan con ellos; la armonía de los contrarios es, ciertamente, el impulso que mantiene vivo al universo. En este punto, la autora habla también de las deidades de la regeneración, y su trabajo concluye haciendo una clara síntesis de las características generales de los dioses mayas.

El complejo y rico ritual de los mayas prehispánicos es abordado por la historiadora Martha Ilia Nájera, quien después de destacar las fuentes y el carácter social del ritual, presenta una clasificación y una selección de los ritos, describiendo y analizando los principales. Aborda de manera general la explicación de los espacios y tiempos sagrados; de los rituales preparatorios, esenciales para la realización de los ritos principales; de las ofrendas de sangre y vida, las más importantes en la religión maya, que la autora ha analizado en profundidad; y luego presenta los rituales calendáricos, que fueron las grandes fiestas comunitarias de los antiguos mayas, apoyándose principalmente en los imprescindibles datos que proporcionan los textos coloniales y buscando además los equivalentes prehispánicos en los códices. Nájera analiza, asimismo, los rituales de fertilidad, los de iniciación, incluyendo los ritos del ciclo de vida, y los de los oficiantes y chamanes. En este trabajo también se señalan algunas pervivencias de rituales y su reelaboración por el contacto con la cultura occidental. La autora logra dar, así, un panorama muy completo del universo ritual de los antiguos mayas.

Beatriz de la Fuente, destacada historiadora del arte, presen-

ta una profunda y amplia visión de los contenidos religiosos del arte plástico de los mayas. Aborda el tema señalando la riqueza y variedad del arte de los pueblos mesoamericanos, y cómo él, con base en un estudio adecuado, nos comunica las formas de vida y el pensamiento de sus creadores; en particular atiende al hecho de que en el arte se manifiestan los conceptos acerca del cosmos, las figuras divinas, los ritos, los hombres religiosos. De los mayas afirma: «Este pueblo asombroso no tuvo reparos imaginativos para plasmar, en sinnúmero de obras, las bases mismas de lo que constituye la religión». Y, efectivamente, en el prodigioso arte plástico de los mayas podemos encontrar expresadas, con la sensibilidad excepcional de ese pueblo, las imágenes más propias de sus ideas de lo sagrado y de las obligaciones rituales de los hombres.

La autora pone el énfasis en las representaciones de los dioses y de los ritos, sobre todo de los periodos Preclásico y Clásico, aunque también aborda los que se muestran en la plástica del periodo Posclásico, particularmente en los códices. Las representaciones de deidades en el arte clásico son las más relevantes y cargadas de simbolización; Beatriz de la Fuente dedica mucho espacio al análisis cuidadoso de ellas, presentándonos, con un estilo fluido, complejas ideas representadas en las obras artísticas. La autora concluye subrayando los cambios y permanencias en la representación de las deidades a lo largo de toda la época prehispánica y haciendo una reflexión sobre religión y *homo religiosus*. Cabe destacar que como Laura Elena Sotelo se ha ocupado de los dioses con base en las fuentes para el último momento del periodo Posclásico, y Beatriz de la Fuente lo hace de todo el momento prehispánico, ambos trabajos se complementan, lográndose de este modo una visión muy completa de los dioses mayas.

Singular enfoque de los vínculos de la religión con la escritura es el que presenta el epigrafista Alfonso Lacadena García-Gallo, que enriquece a la epigrafía con una aproximación humanista y más amplia del significado de la escritura. Asegura que la civilización maya fue una civilización literaria, y puntualiza la importancia de la escritura jeroglífica prehispánica y el afán de algunos mayas durante el periodo colonial de consignar en la nueva escritura aprendida de los frailes sus antiguos códices y tradiciones, acompañados de las nuevas ideas recibidas del mundo occidental, lo que les permitió mantener su identidad hasta hoy. Se centra en la escritura como consignación de las creen-

cias religiosas y subraya el hecho de que, en medio de los grandes cambios ocurridos desde la Conquista, la religión maya, «su conocimiento científico y mágico permanecieron, a la vez, inmutables y transformados». Así, presenta un panorama histórico de los textos religiosos, describe la escritura y su importancia como medio de conservación de una cultura; habla de los escribas y del cultivo de la escritura; analiza los textos religiosos como género literario, clasificando y explicando los distintos tipos de textos contenidos en los libros coloniales, y apunta sus antecedentes en los códices y las inscripciones prehispánicos.

Lacadena precisa después el carácter simbólico y mágico de los textos y, finalmente, patentiza los múltiples problemas para la comprensión de los textos religiosos, entre los que se cuentan la no conclusión del desciframiento de la escritura prehispánica, la complejidad de la religión maya, las imprecisiones en los textos escritos con alfabeto latino y el hecho de que los escribas mayas no escribieron para nosotros. Todo ello explica el escaso nivel de comprensión y la diversidad de las interpretaciones que se han hecho de dichos textos. El autor termina su original trabajo citando al *Chilam Balam de Chumayel*: «¡Oh, Padre! ¿Quién será el profeta, quién será el sacerdote que interpretará correctamente la palabra de estos glifos?».

Las connotaciones religiosas del poder político son abordadas por el arqueólogo Andrés Ciudad Ruiz. Inicia su trabajo recordando que el conocimiento de la cultura maya ha sufrido cambios radicales gracias a los avances de la arqueología, la epigrafía, la iconografía, la historia y la etnografía. Ello es muestra de la importancia de la interdisciplina. Hoy corroboramos, dice, «que la religión permeó todos y cada uno de los aspectos de la vida maya». Y se aboca después al análisis de los vínculos entre religión y poder, considerando que éste hizo una utilización de la religión, manipulando el inconsciente colectivo y reinterpretando los conceptos. Bajo esta interpretación, realiza una síntesis de todos aquellos aspectos relacionados con los gobernantes que los presentaban como seres divinizados y les permitían la sujeción del pueblo: analiza la arquitectura religiosa, que él denomina arquitectura del poder, que fue el espacio donde se reprodujeron y dramatizaron los mitos y que tuvo un carácter de microcosmos. Luego aborda las relaciones entre reyes y dioses, puntualizando el hecho de que éstos comparten atributos humanos, mientras que los gobernantes se equiparaban a los dioses, fundamentalmente a los de la fertilidad. Señala

la veneración a los antepasados, en la cual se basaban los reyes para afirmar su poder, considerándose seres divinizados; se trata, en su opinión, de un mecanismo de control político. Asimismo, sintetiza las cualidades de los reyes y sus nombres y títulos que los ligaban con los dioses, y describe el complejo ceremonial que rodeaba a los dirigentes, asumidos como intermediarios entre los hombres y los dioses, que se encargaban de asegurar el bienestar de su pueblo y el orden del universo.

El tema de la guerra en la época prehispánica y los aspectos religiosos que ella conllevaba se analizan en el trabajo de la arqueóloga Liwy Grazioso. Apunta el hecho de que hace medio siglo los especialistas pensaban que los mayas habían constituido una sociedad pacífica de estados teocráticos. Los estudios realizados por diversos especialistas en años recientes han mostrado, sin embargo, que la guerra fue un elemento esencial para el surgimiento y la organización de la sociedad maya. En seguida, la autora se aboca a hacer una detallada descripción de las guerras, documentadas en varias fuentes, y de sus objetivos, entre los que estuvo el tomar prisioneros para los sacrificios humanos, rito central de los antiguos mayas. Aborda las relaciones de la guerra con la organización social, ya que aquélla dependía de ésta, describe las armas ofensivas y defensivas, el papel que jugaron en la guerra los atavíos, los instrumentos musicales y los objetos mágicos para propiciar la victoria.

Grazioso entra, por otra parte, al análisis de los aspectos rituales de la guerra entre los mayas, y ante las ideas contrapuestas sobre ésta —o era ritual o se hacía por intereses materiales y políticos—, enfatiza el hecho de que implicaba ambas cosas. Describe los ritos asociados con las acciones bélicas y los que debían guardar los capitanes, así como los bailes, ofrendas y oraciones en diferentes fiestas que se relacionaban con la guerra. Se detiene también en señalar que una parte esencial de las actividades del gobernante era encabezar guerras. Y luego menciona a las deidades asociadas con la actividad guerrera. En otro apartado, Grazioso describe los vestigios arqueológicos que hablan de la guerra, las ciudades fortificadas con muros y fosos, que se encuentran en todos los periodos de la época prehispánica, y finalmente remite a las representaciones pictográficas y escultóricas de la guerra, resaltando las pinturas de Bonampak, obra maestra del arte pictórico mesoamericano, en la que hay una escena extraordinaria de batalla, y los monumentos esculpidos e inscripciones que representan y hablan de la guerra.

Sobre la religión maya en la época colonial escribe el etnólogo Mario Humberto Ruz. Su trabajo muestra la gran complejidad en las creencias religiosas que surgió por la imposición de la religión católica a los indígenas, cuya herencia prehispánica era, como ya se ha dicho, una profunda concepción religiosa del mundo y de la vida. Pone también de relieve la abigarrada gama de respuestas que dieron los mayas en su dramático afán de persistir. Muchas expresiones se dieron en la sombra, otras, escritas y a plena luz, pero, «pilar fundamental en ambas concepciones, la maya y la hispana, la religión permeó ambos espacios, tornándose en un verdadero caleidoscopio de luces y sombras». Pero los mayas buscaron reedificar, de alguna manera, la antigua religión y apostaron por la continuidad cultural de su pueblo que, gracias a su decisión, ha permanecido. Se abordan aquí las primeras reacciones ante la destrucción violenta hecha por los conquistadores de todo lo llamado «idolátrico», entre las cuales destaca la creación de nuevos libros que recogieron los antiguos mitos, relatos históricos y tradiciones; la concepción del hombre y su espíritu; la participación y adaptación a los nuevos sacramentos y a las ceremonias públicas, que antes de la llegada de los españoles eran esenciales en el ritual maya; la veneración a los santos, que de algún modo sustituyeron a las antiguas deidades; los cultos privados, donde se conservaron múltiples tradiciones. El autor resalta, asimismo, la pervivencia de elementos de la flora en la cosmovisión, como el simbolismo de la ceiba, que está vigente hoy día, el culto al maíz y la montaña como lugar sagrado. Concluye afirmando que el nuevo patrón de identidad fue sin duda el religioso.

La actividad guerrera de los antiguos mayas (de la que da cuenta Liwy Grazioso) a partir de la conquista española se tornó en rebelión, siempre sofocada, pero siempre reavivada, como un rescoldo inextinguible. Este peculiar fenómeno histórico llega hasta nuestros días encarnado en el movimiento zapatista en Chiapas. La historiadora María del Carmen Valverde ofrece, por su parte, una visión general de las rebeliones en el área maya desde la época colonial hasta el siglo XIX, analizando sus profundas connotaciones religiosas.

La autora afirma que las rebeliones indígenas en el área maya, al igual que las que se han dado en todo el territorio mexicano, revelan la reticencia indígena a incorporarse a un orden impuesto, por quien quiera que sea. La respuesta de los diversos pueblos y grupos fue muy variada: unos se sometieron pasivamente, otros

se integraron, pero otros más se rebelaron activamente organizando todo tipo de manifestaciones, que llegaron hasta los enfrentamientos violentos contra el régimen impuesto. Estos movimientos, de que da cuenta Valverde, se interpretaron como luchas de la fe contra los infieles y, luego, de la civilización contra la barbarie. Y aunque tienen diversas significaciones, la autora se concentra en el análisis de su sustrato religioso, el cual se remonta a la cosmovisión prehispánica, pero incorpora nuevos elementos por el contacto con la cosmovisión impuesta. Las rebeliones que la historiadora presenta, haciendo una síntesis de los hechos y luego un cuidadoso análisis de los símbolos usados por los rebeldes, son la de Cancuc de 1712, la de Cisteil de 1761 y la del siglo XIX denominada guerra de Castas, que incluye tanto la que se dio en Yucatán de 1847 a 1901, como la rebelión tzotzil que duró de 1867 a 1879. Concluye que en las rebeliones se recurrió en esencia a las antiguas creencias prehispánicas, conservando cierta independencia respecto del culto católico oficial. Todos los movimientos, afirma, forman parte de un proceso de resistencia activa.

El etnólogo Mario Humberto Ruz, que además de ser un destacado especialista en la época colonial, lo es también en el estudio de los grupos mayances actuales, analiza la religión de los mayas de hoy, los que están vivos, presentándonos una amplia visión de la gran variedad de creencias y de ritos indígenas que impregnan la vida de los distintos grupos mayances, los cuales aún ocupan sus antiguos territorios; su religiosidad se ha visto afectada por la intrusión de nuevos grupos católicos y protestantes.

Este trabajo se centra en los mayas que mantienen la antigua tradición, con la obvia alteración de las creencias que se ha dado a lo largo de más de cinco siglos, a causa de la inclusión del cristianismo primero, y por el propio devenir del mundo religioso, que se transforma como un ser viviente, dando lugar a nuevas expresiones de religiosidad. Ruz habla de las concepciones sobre la estructura del universo, de las ideas cosmogónicas y de los múltiples seres sobrenaturales, entre los se cuentan los santos, reinterpretados a la manera indígena; ellos, escribe, «superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del nosotros maya». Pero también presenta a seres sagrados menos cristianos, más cercanos al antiguo pensamiento indígena, como los guardianes, dueños o ángeles que protegen a la naturaleza y a los cultivos; a la Tierra, principal deidad femenina, y a la cruz,

guardiana de los hombres y dotada de personalidad propia, con una significación mucho más amplia que la de símbolo cristiano, pues era esencial símbolo religioso maya desde el periodo prehispánico. Un lugar particular tienen las deidades del inframundo y los seres maléficos.

El etnólogo aborda la también compleja concepción del hombre, compuesto por un cuerpo y uno o más espíritus, y las ideas sobre el *alter ego* animal, que vienen desde la época prehispánica y fueron comunes a varios pueblos mesoamericanos, así como las creencias sobre la muerte. Entra después en el tema de los especialistas y funcionarios religiosos: adivinos, chamanes, brujos, médicos, rezadores y otros, señalando sus funciones, y describe ceremonias sobresalientes, como el Cha'chak, que se celebra en Yucatán para propiciar la lluvia. Finalmente, subraya el hecho de que muchos mayas actuales han optado por otros credos, sobre todo protestantes. Pero, debajo de todo ese variado panorama, Ruz hace ver que están presentes las fuerzas sagradas mayas, así como el culto a los antepasados, unas y otros nutridos de nuevos significados.

Y cierra el volumen el trabajo «Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales», una original y novedosa visión de la religiosidad de los mayas de Yucatán, del distinguido antropólogo Manuel Gutiérrez Estévez. Basado en su propia experiencia en trabajo de campo, en múltiples relatos recogidos de boca de los indígenas, el autor presenta la concepción que de sí mismos tienen los llamados mayas yucatecos por los antropólogos, y afirma que no es posible considerar sincrética a la religión de los que se han mantenido en las creencias surgidas en la época colonial, las cuales constituyen una cosmovisión dualista en la que las partes maya y cristiana han permanecido no sólo diferenciadas, sino en tensión y contradicción. Analiza las dos partes, mostrando su incompatibilidad, a la vez que su coexistencia, y destaca que ambas tienen una figura sagrada dual masculino-femenina: Kukulcán y X-Kukicán (la serpiente emplumada), la parte maya, y Jesús y su Cruz, la parte cristiana.

Uno de los nombres que reciben los indígenas en la península de Yucatán, dice el autor, es el de «mayeros», término que se refiere a quienes tienen la «maya» como lengua materna, y se emplea para diferenciar a los mayas actuales de los antiguos, a quienes llaman «mayas»; se cree que éstos construyeron las ciudades abandonadas y que intervienen en la vida cotidiana de los mayeros, pero pertenecen a otra edad del cosmos, aniquilada

por un diluvio. Es decir, que no sólo se consideran descendientes de aquéllos, sino que los ven como «otros» e incomprensibles: hablaban otra lengua y tenían una escritura imposible de leer. La parte cristiana proporciona la identidad religiosa pública y está representada por Jesús y su Cruz. Esta última surge como símbolo y figura central de la nueva fe; aquí presenta el autor múltiples ejemplos de la adopción del símbolo. Asimismo, señala cómo se transformó el relato de la pasión y muerte de Jesús en la persecución de éste por los judíos.

Concluye Manuel Gutiérrez Estévez narrando las creencias sobre el día del juicio final, que tendrá lugar en Uxmal; ahí se presentará también ante cada hombre, como durante la vida, la disyuntiva entre Kukulcán y Jesús. En esos relatos resalta la significación de la soga, como un cordón umbilical que une a los mayas cristianos con los antiguos. Pero la nueva pluralidad religiosa, advierte el antropólogo, ha puesto a los mayas en un conflicto, porque impide el mantenimiento de la doble lealtad de los mayeros.

Para terminar quisiera puntualizar algunos aspectos formales de este volumen: ante la imposibilidad de unificar la grafía de nombres propios y de periodos, por distintas razones, entre las que están las convenciones fonéticas y el uso cotidiano, se ha respetado la forma empleada por los autores, por lo que en el *Índice analítico* aparecerá una de las formas, la más común, señalando las otras en la misma entrada. En cuanto a las bibliografías particulares, se han dejado al final de cada uno de los trabajos, y no hemos considerado necesario presentar una bibliografía general al final del volumen. En cambio, como varios trabajos tienen ilustraciones y éstas son a veces citadas por distintos autores, hemos agrupado, por un lado, las láminas en color, y por el otro, los dibujos en línea, que aparecerán en sendos cuadernillos con numeraciones corridas, las cuales serán las usadas en todos los trabajos.

Queremos expresar nuestro agradecimiento por su valiosa colaboración a los arqueólogos Lynneth Lowe y Tomás Pérez, a la historiadora Laura E. Sotelo y a la señorita Claudia Gutiérrez, para la preparación de este volumen.

Y terminamos recordando a uno de los escritores de la época colonial, ejemplo del afán de ese pueblo por conservar su identidad, que ha permitido que la concepción maya del mundo y de la vida perviva hasta hoy en los grupos mayances:

> Y fueron muchos quienes miraron cumplidos los sucesos que cuento dentro de mi información a saber, para que sean conocidos los de mi linaje y por mis hijos, y por los que vengan detrás, hasta que tenga lugar la muerte aquí en la tierra.
>
> (Nakuk Ah Pech, *Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen*)

México, abril de 2002.

LAS FUENTES

Gerardo Bustos Trejo
Raúl del Moral

Para iniciar este trabajo partiremos de la definición más sencilla del concepto de «fuente», la cual aparece en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, que dice: «Documento, obra o materiales que sirven de información o de inspiración a un autor» (Real Academia Española, 1992: I, 1001).

La amplitud de esta definición nos ha servido de base en la consideración de todo aquello que pueda aportar información para el conocimiento de la religión maya.

Existe una gran variedad de ámbitos en los cuales podemos obtener información relativa a los sistemas de creencias con que los grupos mayas, a lo largo del tiempo, han explicado la naturaleza del universo y de su propia posición y función en él.

Esta pluralidad de las fuentes para el estudio de la religión maya implica que su clasificación no sea muy fácil, aunque podemos hacerlo siguiendo diversos criterios: un criterio cronológico las dividiría en fuentes prehispánicas, coloniales y modernas, aunque esto significa una excesiva simplificación. En todo caso, en cada uno de estos rubros nos encontramos con una gran diversidad de tipos de fuentes; su enorme variedad estriba no sólo en la gran cantidad de producción de obras susceptibles de aportar información, sino que, desde un punto de vista cualitativo, cualquier dato puede tener una gran importancia para la interpretación y el entendimiento de un determinado fenómeno religioso, aunado a que, entre los grupos mayas, el aspecto religioso permea todos los otros ámbitos de la vida social e individual.

Hemos dividido el texto, entonces, en los siguientes aparta-

dos: fuentes arqueológicas; fuentes escritas; fuentes lingüísticas y fuentes etnográficas.

Así, es muy vasta la cantidad de información que es posible encontrar en vestigios arqueológicos, en códices e inscripciones, en escritos coloniales, en documentación inédita, en el arte, en las lenguas o en las comunidades mayas actuales. Pero, además, todos estos rubros son en realidad conjuntos abiertos, pues constantemente hay más hallazgos arqueológicos, hay nuevos avances en la investigación epigráfica, los investigadores encuentran nuevos documentos en los grandes archivos que han concentrado estos materiales, como lo serían el Archivo General de Indias, el Archivo General de la Nación, en México, o el Archivo General de Centroamérica, así como en los pequeños archivos parroquiales o civiles de muchas poblaciones de la zona; y, también, constantemente se llevan a cabo análisis y descripciones de diferentes comunidades mayas actuales.

Por ello, este capítulo pretende ser una mera introducción al conocimiento de esta diversidad de fuentes. Hemos tratado de abarcar este amplio panorama con una cantidad limitada de ejemplos de casi todos estos rubros, intentando ilustrar su contenido, mediante la presentación de algunos fragmentos que muestren la riqueza de la información que contienen o, en algunos casos, hemos recurrido a interpretaciones hechas por especialistas en el estudio de la religión maya, basándose en estas fuentes. Hemos preferido esta presentación a la de consignar una simple lista de autores y obras, ya que, por el espacio disponible, necesariamente sería muy incompleta.

Las fuentes prehispánicas, arriba mencionadas, se refieren a todas aquellas obras realizadas antes de la conquista española que puedan proporcionarnos algún conocimiento de las creencias y prácticas religiosas mayas antes de que éstas empezaran a ser influidas por el sistema europeo.

I. FUENTES ARQUEOLÓGICAS

La labor de los arqueólogos ha sacado a la luz una gran cantidad de vestigios del pasado que pueden proporcionar al estudioso un conocimiento de la concepción de lo sagrado que tenían los antiguos mayas; entre estos vestigios destacan para este fin las obras escultóricas de todo tipo: dinteles, estucos, mascarones, entre las asociadas a la arquitectura; también altares, figuras de

bulto redondo y estelas; asimismo son importantes fuentes arqueológicas los espacios ceremoniales de las ciudades mayas y las sepulturas con sus diversas ofrendas. Todos ellos resultan valiosos para los investigadores para obtener importantes datos; por una parte, por medio de la investigación arqueoastronómica y arquitectónica y, por otra, con el análisis iconográfico, semiótico o cualquier otro de los temas en ellos esculpidos; muchas de las estelas, por ejemplo, presentan seres y situaciones directamente relacionadas con lo sagrado, junto con la representación de algún gobernante.

Algunos de los sitios arqueológicos más ricos en expresiones de las ideas religiosas serían Kaminaljuyú, en el sur de Guatemala; Abaj Takalik, en el suroccidente de Guatemala; Yaxchilán, situado en la ribera de río Usumacinta; Palenque, en Chiapas, México; Copán, en Honduras, y cercano a la frontera con Guatemala; Tikal, en El Petén guatemalteco; Chichén Itzá y Ek' Balam en el norte de la península de Yucatán, entre otros.

Nos gustaría mencionar, como un ejemplo del trabajo que se puede hacer, una obra escultórica, y su utilización como fuente, el tablero del Templo de la Cruz, en Palenque:

> [...] tiene como motivo central dos serpientes bicéfalas [...]. Una de ellas forma la barra horizontal de la cruz; el cuerpo es rígido, rematando en una especie de flores de las que surgen, a ambos lados, las cabezas esquematizadas con la mandíbula superior flexionada hacia arriba y formada por pequeños rectángulos (la barra vertical termina en una flor parecida a las de la barra horizontal, pero sobre ella no hay otra cabeza de serpiente, sino una serpiente-pájaro). Sobre esta serpiente bicéfala se encuentra otra, cuyo cuerpo flexible está formado por glifos *Yax*, alternados con cuentas de jade [...] en la parte inferior de la lápida, constituyendo la base de esta cruz-serpiente, hay un dragón bicéfalo [...] (Garza, 1984: 170).

También resulta importante fuente de datos la pintura; de esta expresión se conservan sólo algunos pocos ejemplos en el caso de pintura mural. El más sobresaliente de ellos corresponde a las tres cámaras del Templo de las Pinturas o Estructura 1 de Bonampak, con un alto grado de conservación desde el período Clásico y cuya reciente y notable restauración permite percibir con claridad diversas representaciones que incluyen, en palabras de Nájera (1991: 61-103), «Escenas pictóricas de una dinastía. Cuarto 1: La presentación del heredero. La parafernalia ritual. La procesión. Cuarto 2: La batalla. La entrega y humillación de

los cautivos. Cuarto 3: La gran festividad. El autosacrificio». Asimismo, es fundamental la mención de la pintura en cerámica. En este rubro destaca la gran cantidad de vasos policromos que contienen bellas imágenes de los más variados temas, muchos de ellos relacionados con lo sagrado; la mayoría también contiene escritura jeroglífica.

En este mismo ámbito, el estudio de restos arqueológicos de otros grupos mesoamericanos también resulta valioso para el conocimiento de la religión maya, incluso del origen de ciertos aspectos de ella. Éste es el caso de Izapa, sitio que muchos investigadores suponen de filiación mixe-zoqueana (Lowe, 1982) y en cuya gran producción escultórica diversos investigadores han reconocido rasgos que posteriormente aparecen en las manifestaciones mayas (ver Garza, 1984). Un ejemplo muy obvio es que en este sitio y en esa cultura se desarrolla el complejo altar-estela, que fue, posteriormente, uno de los rasgos principales de los sitios mayas desde una época muy temprana hasta la conquista española.

II. FUENTES ESCRITAS

1. *Fuentes escritas prehispánicas*

Dividiremos estas fuentes en dos apartados. Por un lado, todos los textos escritos con jeroglíficos mayas que existen en una gran cantidad de monumentos arquitectónicos y escultóricos de los sitios arqueológicos del área, y los códices.

Los primeros[1] corresponden a una enorme cantidad de textos que fueron plasmados en materiales no perecederos en todo el territorio; «[...] los mayas [...] lograron inventar y desarrollar desde una época temprana (*ca*. 150 d.C.) una escritura que permitió que su historia, tal como ellos la consignaron, trascendiera al futuro» (Ayala, 1996: 149).

A pesar de que el estudio de la escritura maya por parte de pensadores occidentales comienza en el siglo XVI con un intento de Landa, como se menciona después, de consignar el «alfabeto» maya-yucateco, sólo es a partir del siglo XIX cuando comienza a hacerse un estudio sistemático de ella, con los no muy exitosos intentos de Brasseur de Bourbourg.

1. Este apartado está basado en Ayala, 1985 y 1996.

Ya en el siglo XX, conforme avanzaron los estudios de esta escritura, los especialistas se percataron de la complejidad de esta tarea. Los primeros logros consistieron en relacionar ciertos glifos con dioses particulares y la lectura de los variados sistemas de datación. Un epigrafista destacado en ese momento es Eric Thompson, cuya obra principal es *Maya Hieroglyphic Writing* (1978):

> Sin embargo, el gran paso en el desciframiento lo dieron Heinrich Berlin y Tatiana Proskouriakoff. La primera publicación que abrió la brecha para la comprensión del mensaje contenido en las inscripciones fue el artículo de Berlin titulado «El glifo emblema en las inscripciones mayas» (1958). En este artículo el autor probó la existencia de cartuchos que identificaban a cada ciudad; de ahí su nombre de glifos emblema (Ayala, 1996: 165).

Por su parte, Proskouriakoff, utilizando «la misma metodología [...] pudo interpretar otros cartuchos que le permitieron reconstruir los eventos más significativos de la vida de los gobernantes de ese sitio [Piedras Negras]» (Ayala, 1996). A partir de ese momento y, sobre todo, con el auge de la escuela fonética de epigrafía maya, el desarrollo de esta disciplina ha sido enorme. «Entre los nuevos epigrafistas que más han contribuido a [... (su) ...] desarrollo podemos citar a Victoria Bricker, Merle Greene, Nicolai Grube, John Justeson, David Kelley, Floyd Lounsbury, Peter Mathews, Linda Schele y David Stuart» (*Ibid.*: 169).

Como ejemplo del uso de una fuente epigráfica para el estudio de ciertos ritos sacrificiales tenemos:

> [...] la estela 31 de Tikal (500 d.C.) [...] por contener registrada, además de la genealogía del regente conocido como «Cielo Tormentoso», eventos sacrificiales relacionados con los miembros de su linaje. Ahora bien, no se ha descifrado si se trata del autosacrificio de los gobernantes [...] o de sacrificios humanos que ellos efectuaban para conmemorar el fin de un ciclo (Nájera, 1987: 78).

En relación con los códices, estos libros tuvieron una importancia especial entre los grupos mayas; al respecto señala De la Garza (1985: 9):

> Entre los indígenas prehispánicos de Mesoamérica, los textos escritos tuvieron esa misma significación de algo sagrado. No

> sabemos si se consideraban como revelaciones de los dioses, pero sí que eran elaborados por los sacerdotes, únicos miembros de la comunidad que manejaban la escritura, y que los textos eran reverenciados como objetos divinos. En ellos estaban los principios religiosos y morales de la comunidad, la verdad que se debía seguir, el ejemplo de los antepasados y las prescripciones de los dioses.

Los códices mayas que se conservan provienen del periodo Posclásico y han sido bautizados con el nombre de la ciudad en la que se encuentran en la actualidad: el *Códice Dresde*; el *Códice París*, también conocido como *Peresiano,* y el *Códice Madrid* o *Trocortesiano*. En éstos también encontramos textos jeroglíficos, muchos de ellos asociados al calendario, para realizar augurios y además gran cantidad de representaciones de seres antropomorfos y zoomorfos que se han identificado con deidades del panteón maya —mencionados en los textos coloniales o representados en el arte plástico—, tanto por sus vestimentas como por otros rasgos físicos que muestran o, también, seres relacionados con el ámbito sagrado y los ritos. El formato de estos libros corresponde a un conjunto de tablillas, realizadas en un tipo de papel hecho con la corteza del árbol de amate; para su consulta, el códice se desenvolvía «en forma de biombo, a manera de páginas, y escribían sobre ambas caras [...]. Los colores que usaban eran negro, rojo, café, ocre, rosa, amarillo y azul» (Ayala, 1996: 192).

Al respecto, es interesante destacar lo que, sobre los códices, menciona Antonio de Ciudad Real:

> Son alabados [los indios de Yucatán] de tres cosas entre todos los demás de la Nueva España; la una de que en su antigüedad tenían caracteres y letras, con que escribían sus historias y las ceremonias y orden de los sacrificios de sus ídolos, y su calendario, en libros hechos de cortezas de cierto árbol, los cuales eran unas tiras muy largas de cuarta o tercia de ancho, que se doblaban recogían, y venían a quedar a manera de libro encuadernado en cuartilla, poco más o menos. Estas letras y caracteres no las entendían sino los sacerdotes de los ídolos (que en aquella lengua se llaman *ahkines*), y algún indio principal [...] (Ciudad Real, 1993: II, 319).

De acuerdo con Nájera (1987: 145), la página 3 del *Códice Dresde* representa un sacrificio:

> [...] un hombre, amarrado de pies y manos, yace sobre algo que funge como piedra sacrificial, que parece ser un tronco; el hombre tiene el pecho abierto y del lugar del corazón surge un árbol en cuyas ramas se posa un pájaro, símbolo celeste. Las raíces del tronco se convierten en cabezas de reptil, quizá representen la parte terrestre del cosmos, y el pájaro una alegoría celeste; así el árbol en el códice, simboliza un eje del mundo que surge del corazón y que contiene el germen de la vida; además podría expresar también que el cosmos entero se renueva gracias al hombre que da su corazón para alimentar a las deidades.

Además de los tres anteriores, existe también un códice, llamado *Grolier*, con características semejantes, pero muchos investigadores ponen en duda su autenticidad.

En cuanto a los textos coloniales, encontramos también un conjunto de libros de origen indígena, de diferentes épocas, que han llegado hasta nuestros días y que fueron escritos en caracteres latinos. Este grupo incluye diversos temas, desde cosmogonías completas, descripciones de diversos rituales, acontecimientos históricos de algún grupo, adivinaciones, ritos curativos, etc. Entre ellos destacaremos los siguientes:

El *Popol Vuh* o *Libro del Consejo*, escrito en lengua quiché, es posiblemente el más conocido de ellos. Es un largo texto escrito a mediados del siglo XVI el cual se considera que contiene una parte mítica y una histórica, aunque no parece ser ésta una división intencional del autor. Este texto incluye la narración de una compleja cosmogonía, así como el relato mítico del origen del grupo quiché, y una historia del devenir del grupo que incluye siempre un contenido religioso. El *Popol Vuh* es uno de los más completos e importantes relatos mítico-históricos que poseemos de un grupo maya prehispánico. Es decir, este texto se considera un relato precolombino, a pesar de estar escrito en caracteres latinos, pues casi todos los investigadores coinciden en que es el resultado, ya sea de una transcripción de un códice anterior, o, alternativamente, de asentar en papel una tradición oral más antigua. Así, dice:

> Éste es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché. Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias [...]. Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo; lo sacaremos a la luz porque ya no se ve el *Popol Vuh*, así llamado, donde se veía claramente la venida del otro lado del mar, la narración de nuestra oscuridad, y se veía claramente la vida (Garza, 1980: 10-11).

Para ejemplificar la parte mítica, destacaremos el pasaje donde los hombres de una edad anterior son convertidos en monos por no adorar a los dioses:

> Desesperados corrían de un lado para otro; querían subirse sobre las casas y las casas se caían y los arrojaban a suelo; querían subirse sobre los árboles y los árboles los lanzaban a lo lejos; querían entrar en las cavernas y las cavernas se cerraban ante ellos.
>
> Así fue la ruina de los hombres que habían sido creados y formados, de los hombres hechos para ser destruidos y aniquilados: a todos les fueron destrozadas la bocas y las caras.
>
> Y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquéllos porque sólo de palo fue hecha su carne por el Creador y el Formador.
>
> Y por esta razón el mono se parece al hombre, es la muestra de una generación de hombres creados, los hombres formados que eran solamente muñecos y hechos solamente de madera (*Ibid.*: 19).

Como ejemplo de otro tipo de texto de origen indígena, también escrito en lengua quiché, mencionaremos al *Rabinal Achí.* «Drama indígena llamado por sus creadores "Baile del tun", cuyo asunto es un ritual de sacrificio de un guerrero del linaje Kavek, realizado por los de[l pueblo de] Rabinal» (*Ibid.*: XVI). Este texto es muy difícil de fechar pues:

> En contraste con la abundancia relativa de evidencias internas al RA [*Rabinal Achí*] a que puede acudir el crítico para razonar la autenticidad y prehispanidad de la pieza, los recursos documentales capaces de materializar dicho razonamiento son prácticamente nulos, o tan borrosos y oscuros que la efectividad de su testimonio nos deja apenas en el umbral de la conjetura (Acuña, 1975: 117).

Para destacar el carácter de este texto transcribimos la parte final del mismo que incluye, además, la última acotación escénica.

> ¡Oh águilas! ¡Oh jaguares! Vengan, pues, a cumplir su misión, a cumplir su deber; que sus dientes, que sus garras me maten en un momento, porque soy un varón llegado de mis montañas, de mis valles.
>
> ¡El cielo, la tierra estén con todos! ¡oh águilas! ¡oh jaguares!
>
> Las águilas y los jaguares rodean al Varón de los Queché: se

> supone que lo tienden sobre la piedra de los sacrificios para abrirle el pecho, mientras todos los presentes bailan en ronda. (Garza, 1980: 333-334).

Otra importante obra, escrita en lengua cakchiquel, de principios de la época colonial y procedente de la misma zona en el occidente de Guatemala, es la llamada *Anales de los Cakchiqueles* o *Memorial de Sololá,* en la que, a pesar de estar escrita por indios conversos al cristianismo, se presentan relatos míticos entreverados con el devenir histórico del grupo. Es importante anotar que la «primera parte es muy semejante al *Popol Vuh*, y nos corrobora la veracidad de sus datos históricos y la comunidad de creencias religiosas en Guatemala» (*Ibid.*: XIX). De este texto, destacaremos el siguiente pasaje:

> El animal Coyote fue muerto, y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz. Y yendo el animal llamado *Tiuj-tiuj* a buscar para sí la masa de maíz, fue traída de entre el mar por el *Tiuj-tiuj* la sangre de la danta y de la culebra y con ella se amasó el maíz. De esta masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador (*Ibid.*: 116).

También existe una cantidad notable de textos escritos en lengua maya yucateca procedentes de diversas poblaciones de la península. Entre ellos, podemos destacar por su contenido el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Libro de los Cantares de Dzitbalché.* El primero forma parte de un conjunto de escritos llamados todos ellos «Libros de Chilam Balam», que son recopilaciones escritas de muy diversa índole, de diversas épocas y originarios de distintas poblaciones que les dan nombre. De la Garza los ha clasificado en los siguientes grupos: textos religiosos, cronológicos, astronómicos «con influencias europeas», históricos, literarios «y una variedad de escritos no clasificados» (*Ibid.*: XII-XIV). El *Chilam Balam de Chumayel* destaca para los fines de este apartado porque la mayor parte de su contenido es de carácter religioso y reúne temas arriba mencionados. Cabe señalar lo siguiente:

> [Los] escritos míticos y proféticos están redactados en un lenguaje arcaico, altamente simbólico y multívoco, empleándose metafóricamente objetos, colores y seres naturales para expresar las ideas; además, abunda el uso de fórmulas sintéticas, por lo que los textos tienen un carácter esotérico o secreto que busca ocultar a los profanos su verdadera significación. Como

> en muchos libros sagrados, hay paralelismos (repetición de un mismo pensamiento en diferentes términos), redundancias y enumeraciones, que dan a los textos un ritmo propio para ser recitado o cantado (*Ibid.*: 15).

Pero ¿qué dicen las profecías del *Chilam Balam de Chumayel*? Para ejemplificarlas transcribimos la parte final del «Libro de los antiguos dioses»:

> He aquí que cuando vaya a acabar el tiempo de este *Katún*, entonces Dios dará que suceda otra vez el diluvio y la destrucción de la tierra. Y cuando haya terminado, entonces bajará Nuestro Padre Jesucristo, sobre el valle de Josafat, al lado de la ciudad de Jerusalén, donde un tiempo nos redimió su santa sangre. Allí bajará sobre una gran nube, para dar testimonio de que verdaderamente pasó el martirio en el árbol de la cruz, hace tiempo. Allí entonces bajará en gran poder y en gran majestad el verdadero Dios, el que creó el cielo y la tierra y todas las cosas del mundo. Allí bajará a medir por igual lo bueno y lo malo del mundo. ¡Y humillados serán los soberbios! (*Ibid.*: 93-94).

Y para destacar el sentido cantado o recitado de estos textos, es el *Libro de los Cantares de Dzitbalché* el que nos ejemplifica estas características, citaremos la primera parte del

[CANTAR AL SOL QUE SE
DEDICA] AL GRAN SEÑOR
AH KULEL / DEL PUEBLO
DE DILBALCHE / EL
AHAUCAN PECH /

I

Vine, vine
Ante tu cadalso
A merecer de ti
tu alegría Be-
llo Señor mío por-
que tú das
lo que no es malo, las buenas
cosas que están bajo tu mano.
Tienes buena y redentora
palabra. Yo veo
lo que es bueno y
lo que es malo aquí
en la tierra. Dame
tu luz mi verdadero

Padre; pon mucho
entendimiento en mi pensar
y en mi inteligencia
para que pueda re-
verenciarte
cada día.
(*Ibid*.: 359).

2. *Fuentes españolas*

Otro grupo de textos es el que fue escrito por religiosos o civiles, de tradición española, que por diversos motivos consideraron importante consignar por escrito una gran diversidad de cuestiones relacionadas con los habitantes del área maya y, entre éstas, destacan datos sobre las creencias religiosas de los grupos que ahí habitaban. Es importante hacer notar que en muchas ocasiones estos cronistas interpretan la religión indígena desde la óptica del catolicismo, y por ello mezclan ambas creencias. Por esta razón es por lo que la utilización de estos textos, para el conocimiento de la religión maya, requiere de un cuidadoso análisis crítico.

De acuerdo con Edmundo O'Gorman, es casi seguro que fray Bartolomé de Las Casas, de la orden de Santo Domingo, terminó la redacción de su obra *Apologética Historia Sumaria [...]* «tal como ahora la conocemos» en 1559 (Las Casas, 1967: I, XXXV), la cual fue separada de su *Historia General de las Indias [...]* por el mismo autor. Así, la *Apologética [...]* «como nueva Eva, cobró vida y ser de una costilla de la *Historia [...]*» (*Ibid*: I, XXVI). Esta obra tiene una particular importancia, pues Las Casas, en oposición a muchos de sus contemporáneos, presenta en ella una defensa del indígena americano y lo muestra como un ser racional.

> Tal vez podría definirse esta obra como la primera Antropología de América —ya que su protagonista es el hombre americano en toda su unidad de cuerpo y alma— [...] los datos relativos a la Naturaleza o al hombre americano que sorprendamos en Las Casas [...] se supeditarán [...] a la defensa del indio, tema central y razón de su vida (Esteve, 1992: 100).

En este texto Las Casas habla tanto de los indígenas de la península de Yucatán como de los de Guatemala; por ello, decidimos presentarlo en primer lugar entre los autores españoles o de tradición española. De la parte donde Las Casas habla de los grupos yucatecos citamos el siguiente fragmento:

> [...] ellos cognoscían y creían en Dios que estaba en el cielo y que aqueste Dios Padre E hijo y Espíritu Sancto, y que el Padre se llama Izona, que había criado los hombres y todas las cosas: el Hijo tenía por nombre *Bacab*, el cual nació de una doncella siempre virgen llamada *Chibirias*, que está en el cielo con Dios. Al Espíritu Sancto nombraban *Echuac*. *Izona* dicen que quiere decir el Gran Padre; el de *Bacab*, que es el Hijo, dicen que lo mató *Eopuco*, y lo hizo azotar y puso una corona de espinas, y que lo puso tendido los brazos en un palo, no entendiendo que estaba clavado, sino atado (y así para lo significar extendía los brazos), donde finalmente murió; estuvo tres días muerto, y al tercero, que tornó a vivir y se subió al cielo, y que allá está con su Padre. Después desto, luego vino *Echuac*, que es el Espíritu Santo, y que hartó la tierra de todo lo que había menester. Preguntado qué quería decir *Bacab* o *Bacabab*, dijo que Hijo del Gran Padre, y deste nombre, *Echuac*, que significa mercader (Las Casas, 1967: I, 548-549).

Y de los de Guatemala presentamos sus ideas sobre el inframundo de los indígenas con ingredientes cristianos, como considerarlo un lugar de castigo:

> Tenían opinión y aun creencia que había en la otra vida Infierno y que había tormentos en él; llamábanle el lugar de los muertos (y con razón) cada provincia en su lenguaje, y el de Guatimala se llama Chixibalba; en el de México, *Mictla*. Decían ser ahí atormentados los hombres y que eran comidos de muchos géneros de animales o de sabandijas; que padecían fuego y grandes calores y bebían podre, y que había desto muy muncho. Afirmaban que había bocas de Infierno y que una estaba en un pueblo de la Vera Paz, llamado Cobán, y que la había tapado aquel diablo llamado Exbalanquen, que arriba en el capítulo [124] dejimos haber introducido sacrificar hombres, y un religioso de los nuestros, por dalles a entender ser aquello falso, fue al lugar donde afirmaban que estaba (*Ibid.*: II, 506).

Dentro de los textos que se escribieron por religiosos españoles sobre la península de Yucatán, tiene el lugar más destacado la *Relación de las cosas de Yucatán,* escrita por fraile franciscano Diego de Landa. Esta gran obra fue realizada en la segunda mitad del siglo XVI y contiene una descripción pormenorizada de gran cantidad de aspectos que incluyen desde rasgos físicos de la región hasta detallados relatos de las características de los pueblos que la habitaban. Por ejemplo, llegó a determinar el carácter de península de esa área, describe su flora y su fauna, entre otras, y, en el otro aspecto, nos habla del calendario, de diversos

ritos y ceremonias, de la escritura (en este sentido, elabora un «alfabeto» de caracteres mayas y su equivalencia en castellano). Por otra parte, relata la historia del descubrimiento y la conquista de la zona. Pero la parte medular de la obra, en palabras de Esteve Barba, es «la sociedad y la cultura del país [...]. De estas materias ofrece Landa datos de tan singular interés que, con excepción del manuscrito de Sahagún, no existe obra similar de mayor importancia» (Esteve 1992: 319).

Para ilustrar el contenido de este texto, seleccionamos un fragmento en el que nos revela que los ídolos eran sólo representaciones de los dioses, no deidades ellos mismos, por lo que los indígenas no eran idólatras:

> Tantos ídolos tenían que aun no les bastaban los de sus dioses; pero no había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatua, y todas las hacían a la semejanza de sus dioses y diosas. Tenían algunos pocos ídolos de piedra y otros de madera y de bultos pequeños, pero no tantos como de barro. Los ídolos de madera eran tenidos en tanto, que se heredaban como lo principal de la herencia [...]. Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, mas los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palo (Landa, 1966: 48).

Además de la obra de fray Diego de Landa, sobre la península de Yucatán han llegado hasta nosotros otras fuentes de interés para el estudio de la religión de los mayas de esta zona: nos referimos a los textos de fray Bernardo de Lizana, de fray Diego López de Cogolludo y del doctor Pedro Sánchez de Aguilar. Los mencionaremos en orden cronológico.

Fray Bernardo de Lizana, también de la orden de san Francisco, escribió su obra, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, en la primera cuarta parte del siglo XVII, y su primera edición apareció en 1633. De este breve texto ha hecho notar Esteve Barba que «La ingenuidad, la sencillez, la credulidad y hasta las incorrecciones ortográficas hacen de esta obra —por otra parte rarísima— una de esas florecillas franciscanas ofrendadas al sentimiento religioso que tiene su valor precisamente en la humildad» (Esteve, 1992: 320). De este texto queremos destacar el siguiente pasaje:

> Assí, hauia otro *cuyo* o cerro de la parte del norte, que hoy es el más alto, que se llamava *Kin Ich Kak Mo*. Y era la causa, que sobre el hauía un templo y, en él, un ídolo que se llamava assí.

> Y significa [su nombre], en nuestra lengua, «Sol con rostro, que sus rayos eran de fuego». Y [dicen] que baxava a quemar el sacrificio a medio día, como baxava bolando la [g]uacamaya con sus plumas de varios colores.
>
> Y este dios o ídolo era venerado y dezían que, cuando tenían mortandad, o pestes o otros comunes males, ivan a él todos, assí hombres como mujeres, y, llevando muchos presentes, los ofrecían. Y que allí, a la vista de todos, baxava un fuego, como es dicho, a medio día y quemava el sacrificio. Y les dezía el sacerdote lo que hauía que suceder [respecto] de lo que quería[n] saber de la enfermedad, hambre o mortandad. Y, conforme a esso, quedauan ya sabidores de su mal o su bien; si bien veían a vezes lo contrario, y no lo que les dezía [...]. Llamávanse y se llaman hoy los sacerdotes, en esta lengua de maya, *ah kin*, que se deriva de un verbo *kinyah* que significa «sortear o echar suertes». Y, porque los sacerdotes antiguos las echavan en sus sacrificios quando querían saber o declarar cosas que se les preguntava, los llamavan *ah kin*. Y hoy llaman en su lengua al sacerdote de Christo, *ah kin*, como antiguamente llamavan a los de sus dioses falsos (Lizana, 1995: 63).

El texto del doctor Pedro Sánchez de Aguilar, deán de Yucatán, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán*, escrito en 1613 y publicado en 1639, parte de una pregunta: «¿Puede el Obispo de Yucatán, aprehender, encarcelar y azotar, sin auxilio del brazo secular, a los Indios de esta Provincia, que adoran a los ídolos?» (Sánchez de Aguilar, 1987: 23). Para responderla propone cinco argumentos en contra, diez fundamentos a favor, dos conclusiones, pruebas y, por fin, respuestas a los argumentos (*Ibid.*: 24). En el octavo fundamento señala aspectos de la religión indígena cuando describe algunos ritos locales:

> [...] en dichas montañas hay innumerables cuevas, y cavernas entre piedras, donde adoran y esconden sus ídolos los indios; de manera que cualquiera de ellos, con motivo de ir y permanecer en sus sementeras [...] muchas veces se detienen en dichos montes dos ó tres semanas, despreciando los días festivos pues no asisten á las Misas solemnes, y convidan á sus amigos y vecinos á la soledad para adorar sus ídolos. Para sus ritos y ceremonias, beben por voto vino (Balche) que elaboran de la raíz de un arbol especial y de un trigo á propósito: embriagados con él y poseídos de la lascivia, cometen pecados carnales después de los sacrificios y libaciones á los ídolos (*Ibid.*: 36).

A finales del siglo XVII fray Diego López de Cogolludo (también López Cogolludo), fraile franciscano, escribe una obra a la

que titula *Historia de Yucatán*; este texto, al parecer, fue escrito entre 1647 y 1656, y fue publicado por primera vez en 1688 (De la Torre, 1994: I, 559). «Este extenso trabajo está dividido en 12 libros y registra la historia de la provincia de Yucatán desde su descubrimiento, hasta el año de 1654 [...] y tiene como hilo conductor los distintos capítulos celebrados en la región» (Bustos, en prensa). De esta obra, hemos seleccionado el siguiente pasaje que nos habla de la relación que guardaban diversos dioses:

> Aunque la diversidad de ídolos, que adoraban los indios de Yucatán, era excesiva, pondré los que referiré en este capítulo por las ocasiones particulares, que tuvieron para la veneración con que los respetaban. Fingieron que el Dios mayor que todos los otros, a quien también llamaban *Kinehahau*, fue casado, y que la mujer de éste fue inventora del tejer las telas de algodón, con que se vestían, y así la adoraron por Diosa, llamándola *Ix azal boh*. El hijo del Dios único, que como dejo dicho, sentían haber, y le llamaban *Itzamná*, tengo por cierto que fue el hombre, que entre ellos primero inventó los caracteres, que servían de letras a los indios, porque a éste le llamaban también *Itzamná*, y le adoraban por Dios, como también a otro ídolo de una Diosa, que decían era madre de los otros Dioses, y la llamaban *Ix Kanleox*, y otros diversos nombres (López de Cogolludo, 1971: I, 254).

El padre dominico Antonio de Remesal escribió *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. La primera edición de esta obra es de 1619 y su vínculo con las ideas de Las Casas provocó que Remesal tuviera conflictos con otros religiosos de Guatemala. Este texto «puede considerarse como la primera historia civil y religiosa de Centroamérica» (Esteve, 1992: 324). En el siguiente pasaje el autor hace referencia a sacrificios humanos:

> [...] habemos entendido que el dicho su obispado está alterado, a causa de unos pueblos infieles comarcanos, entre los cuales son dos más dañinos, que se llaman Pochutla y Lacandón. Los cuales diz que son muy perjudiciales e infestos a la fe. Porque diz que no hay año que no destruyan algún pueblo, y que el año pasado de cincuenta y dos destruyeron y quemaron dos pueblos [...] y que dichos infieles vinieron de noche a dar sobre el dicho pueblo, y mataron y cautivaron mucha gente, y que de los niños sacrificaron sobre los altares, y les sacaron los corazones, y con la sangre untaron los corazones, y que con su sangre untaron las imágenes que estaban en la iglesia, y que al pie de la cruz sacrificaron otros [...] (Remesal, 1966: IV,1519).

Fray Francisco Núñez de la Vega, de la orden de santo Domingo, nació en la ciudad de Cartagena de Indias y escribió las *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa* entre los años de 1692 y 1698 y la primera edición fue en 1702. A decir de Ruz y León «las *Constituciones* se caracterizan por ser un verdadero compendio de la docrina cristiana, que se intenta hacer más accesible a los fieles con el empleo de ejemplos edificantes y sencillas metáforas» (Núñez, 1988: 111-112). Pero además ofrece importantes datos acerca de las creencias indígenas:

> En muchos pueblos de las provincias de este obispado tienen pintados en sus reportorios o calendarios siete negritos para hacer divinaciones y pronósticos correspondientes a los siete días de la semana, comenzándola por el viernes a contar, como por los siete planetas los gentiles, y al que llaman *Coslahuntox* (Oxlajuntox) (que es el demonio, según los indios dicen, con trece potestades), le tienen pintado en silla y con astas en la cabeza, como de carnero. Tienen los indios gran miedo al negro, porque les dura la memoria de uno de sus primitivos ascendientes de color etiópico, que fue un gran guerreador y cruelísimo, según consta por un cuadernillo historial antiquísimo, que, en su idioma escrito, para en nuestro poder. Los de Oschuc [Oxchuc], y de otros pueblos de los Llanos, veneran mucho al que llaman *Ycalahau* [*Ik'al ajaw*] que quiere decir: negro principal o señor de negros (*Ibid.*: 274-275).

La obra de Francisco Vázquez, que nació en Antigua, Guatemala, y que se llama *Crónica de la provincia del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala*, fue publicada en 1714 y el autor tuvo muy en cuenta la obra de Remesal, la cual no «cita sino para rebatirla, ya que como franciscano, tiene puntos de vista distintos de los que los dominicos mantuvieron» (Esteve, 1992: 323). Para ilustrar dichos puntos de vista, escogemos un fragmento que contiene una fuerte condena a las religiones indígenas:

> [...] partid a las Indias, al reino de Guatemala, entre aquellas poco menos que bestiales bárbaras naciones [...], llenas de supersticiones y prestigios; dadas a obscenas idolatrías, sin Dios, sin razón, sin luz; incultas, tiranas, crueles, facinerosas y terribles, despedazadas en inhumanos sacrificios al demonio, detestables por sus abominaciones, formidables por su feroz y horrendo aspecto, con el cabello erizado sin saber lo que es peine ni tonsura, entrapados, huntados y teñidos de fetidísima sangre de animales, y de humana, inhumanamente sacada al rigor de sus uñas, de estacas y navajuelas de piedra [...] (Vázquez, 1937: I, 54).

La *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala [...]* del dominico Francisco Ximénez, es un texto incompleto cuya escritura fue suspendida «por el año de 1720» (Esteve, 1992: 327). Una buena parte del libro primero la dedica Ximénez a presentar el *Popol Vuh* en versión castellana, siendo ésta la primera traducción de este importante texto, que el propio Ximénez descubre en la población de Chichicastenango. Posteriormente, «Ximénez ocupa varios capítulos [...] en transcribir un fragmento, dedicado a la religión y costumbres de los antiguos pueblos de Guatemala [... del] agustino fray Jerónimo Román y Zamora» (*Ibid.*: 327).

Queremos destacar el siguiente fragmento en el que se refiere a ritos del ciclo agrícola:

> Al tiempo que habían de sembrar cualquiera sementera, lo primero que hacían era hacer sacrificios, y mataban algunas gallinas y la sangre esparcían por los contornos de la heredad donde se había de sembrar. Estaban también ciertos días antes de sembrarse apartados de sus mujeres porque tenían por cosa escrupulosa dormir con la mujer e ir a sembrar; y así tenían otras superticiones [*sic*] y niñerías. En las huertas y arboledas, tenían algún ídolo al cual sacrificaban porque guardase aquellas frutas; cuando querían escardar los trigos ponían fuego e incienso a las cuatro partes de la heredad, y en medio (esto es al corazón de la tierra dedicado), y les pedían con mucha humildad que les guardasen aquellos panes hasta que los cogiesen (Ximénez, 1929: I 88-89).

Es obligado también destacar que, desde el punto de vista de las autoridades civiles (encomenderos y miembros de los cabildos de la ciudad de Yucatán y de la villa de Valladolid, en el caso de Yucatán), como parte de la labor patrocinada por Felipe II para un mejor conocimiento y administración de las posesiones españolas en el Nuevo Mundo, durante el siglo XVI se procuró información sobre muchos temas que eran de interés para el Estado español. Para ello se creó una serie de cuestionarios, en distintos momentos de ese siglo, en los que, a través de preguntas, se solicitaban datos de relevancia. A pesar de que a los *corpus* resultantes se les conoce de manera general como *Relaciones geográficas*, la geografía es sólo uno de los elementos a destacar, pues también se solicita información, entre otra, de costumbres, actividades económicas, organización social y política y de los ritos prehispánicos. De todos estos intentos, muchos especialistas han considerado que el cuestionario elabora-

do por Juan López de Velasco en el año 1577 fue el que obtuvo el mejor resultado por la cantidad de la información recogida. Desafortunadamente, para el área maya sólo tenemos textos procedentes de la península de Yucatán (Garza *et al*., 1983) y de la actual República de Guatemala (Acuña, 1982); sin embargo, la pregunta referida a aspectos religiosos está contestada en prácticamente todas las relaciones. Esto nos permite, por una parte, un cúmulo de datos de primera mano sobre el fenómeno religioso y, por otra, comparar su información con otros textos de la época (en el caso de Yucatán la comparación casi obligada es Landa) y observar dos percepciones distintas de la realidad que se describe; con ello se puede lograr una visión más completa del objeto de estudio.

Entre los temas de carácter religioso que aparecen en el cuestionario, denominado «Instrucción y Memoria [...]», la pregunta 14 solicita la siguiente información:

> Cuyos eran en tiempos de su gentilidad y el señorío que sobre ellos tenían sus señores, y lo que tributaban, *y las adoraciones, ritos y costumbres, buenas o malas, que tenían* (Garza *et al*., 1983: I, 9, subrayado nuestro).

Para ilustrar la forma de responder a esta pregunta tomaremos, como ejemplo, el texto correspondiente a la *Relación de Sotuta y Tibolon* (*Ibid*.: I, 146), que fue elaborada por Juan de Magaña, y que en la parte que se refiere a la religión de la localidad, asienta:

> Adoraban a ídolos hechos de piedra y palo y de barro que ellos propios hacían, y tenían sus sacerdotes que ellos llamaban *Alquines* [*Ahk'in*], que hacían el sacrificio por el pueblo, que era darles sangre de venados y otros animales. Quieren decir que sacrificaban sangre y corazones de hombres quemándoles incienso de la tierra, que acá llaman copal.

En la *Relación de Tabi y Chunhuhub,* escrita por Pero García, esta respuesta es particularmente interesante porque el autor interpreta la religión indígena muy directamente en términos cristianos, ya que nos dice que a pesar de que en ese momento todos ellos eran idólatras los señores de Chichén Itzá «tuvieron conocimiento de la creación del cielo y de la tierra y de la caída de Lucifer y de la creación del hombre y del Diluvio y de un creador de todas las cosas [...]» (*Ibid*.: I, 164).

En el caso de las respuestas elaboradas en Guatemala, se puede notar un mayor detalle en la información proporcionada: por ejemplo, el texto de la *Relación de Santiago de Atitlán* (Acuña, 1982: 87) destaca:

> Y [dijeron] que, en el tiempo de su infidelidad, los caciques y señores deste pueblo, y sus indios, tuvieron un ídolo principal, [a]demás de otros muchos que tenían, y éste se llamaba en su lengua materna *Zaqui Buk*, que en la lengua castellana quiere decir «mozo blanco» y, en lengua mexicana, *Iztac Tlamacaz*. Y que este ídolo era de piedra del altor y tamaño de tres cuartas de vara de medir. Y a este dicho ídolo sacrificaban hombres que mataban y les abrían los pechos con una navaja grande a manera de cuchilla, y le sacaban la sangre y se la ofrecían a este ídolo la dicha sangre humana. Y le embijaban con ello el rostro y della quemaban con resina a manera de incienso, en braseros que para ello tenían. Y algunos indios se cortaban y sacrificaban las orejas sacando sangre dellas y de los labios, y se la ofrecían al demonio [...]. Las costumbres malas que tenían eran que comían carne humana de los indios y niños que sacrificaban.

La obra del capitán don Martín Alfonso Tovilla, *Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché [...]* está firmada en el año de 1635. Hacia el año de 1629 es nombrado, por el rey Felipe IV, «Alcalde Mayor de las provincias de la Verapaz, Golfo Dulce, Sacapulas y Manché» (Tovilla, 1969: 7). La obra, «a pesar de sus defectos [... contiene] datos nuevos e interesantes sobre las provincias del norte de Guatemala [...] además, se encuentran descripciones de mucho interés y bien escritas [...]» (*Ibid.*: 16). Del texto destacamos un párrafo que describe un ritual, realizado al lado de una corriente de agua:

> Tienen estos indios de Manché, como íbamos tratando, muchos ídolos, y tres que son sus principales dioses, a los cuales llaman *Man*, *Canam*, *Chuemexchel*. Y cuando les sacrifican y les celebran fiestas hacen una gran enramada en un arroyo y se embijan con un betún colorado los casados, y los mozos con negro. Ponen un altar en el cual está el ídolo, y luego viene el sacerdote, al cual llaman *acchu* y se viste unas vestiduras muy pintadas de cortezas de árboles y puestas en los dos lados del altar dos cazolejas de palo con unas cazolejas llenas de sahumerios. Recoge en otra cazoleta el sacerdote la sangre que todos le sacrifican de las orejas y de los brazos y muslos, y la ofrece al ídolo, y pídeles de lo que han menester. Luego salen todos juntos y en

> otro apartado se emborrachan con una bebida muy fuerte llamada chicha (*Ibid.*: 183).

Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán fue alcalde mayor en Totonicapán y en Sonsonate y autor del texto *Historia de Guatemala o recordación florida*. Según Esteve Barba, esta obra es muy descriptiva; la segunda parte la concluyó hacia 1699; además, agrega que «es un atractivo, copioso y desordenado repertorio, lleno de amor hacia la tierra natal, sobre los valles que forman el país y curiosidades de la mayor variedad» (Esteve, 1992: 329). En uno de sus pasajes «describe una cueva cercana a Mixco cuya entrada estaba adornada con figuras de barro; poseía un acceso que descendía a la parte interna a través de una hilera de escaleras de piedras labradas; el recinto tenía un depósito de agua al que llamaban Cateya que, según el autor, significa "madre del agua", sitio adonde ofrendaban infantes vertiendo su sangre en el agua» (Nájera, 1987: 133).

Juan de Villagutierre Sotomayor, autor de la *Historia de la provincia del Itzá*, fue relator del Consejo de Indias. La primera edición de su crónica fue en el año de 1702. Su texto está basado en «importantes documentos desconocidos ya para nosotros, informes de América y noticias relativas a la región del Itzá y del Lacandón» (Esteve, 1992: 330), de donde nos dice:

> Siguieron la navegación por la laguna, por espacio de tres leguas, hasta el Petén Itzá, que es la isla, y ciudad grande, o corte del rey Canek, no excusando en el discurso del viaje otras varias tentaciones, que sólo el demonio podía dictar al tal reyezuelo, como sólo Dios, Nuestro Señor, dictarle al padre comisario, la solución de todas ellas.
>
> Y llegando a la isla, como a las cinco de la tarde, y saltado en tierra, dieron luego con la casa del Canek, por estar inmediata a la laguna; y al ir a entrar en ella, a la primera vista encontraron con la mesa de los sacrificios, que era una piedra muy grande, de más de dos varas y media de largo, y vara y media de ancho, con doce asientos que lo rodeaban, para los doce sacerdotes que ejecutaban el sacrificio. Estaba en un gran salón, cuyos techos eran de paja, y las paredes de cal y canto, de una vara de alto, bruñidas como el suelo, y en ellas estribaba el maderaje de lo levantado en la casa (Villagutierre, 1985: 392)[2].

2. La modernización del texto es nuestra.

III. FUENTES LINGÜÍSTICAS

Otro grupo de fuentes que aporta conocimientos particularmente importantes son las obras con contenido lingüístico, especialmente los diccionarios y vocabularios. Estos textos han sido escritos desde los primeros tiempos de la Colonia hasta nuestros días; y resultan de mucha utilidad para los estudiosos de la religión maya, pues la mayoría de los nombres de dioses y conceptos religiosos, así como símbolos y otras cuestiones relacionadas con estos temas, son susceptibles de ser analizados, dividiéndolos en diversas raíces que nos pueden dar información básica para comprender sus funciones, atributos, características y significado.

Una mención especial merece el *Diccionario Maya Cordemex* (1980), cuya elaboración fue dirigida por Alfredo Barrera Vásquez. Esta gran obra es particularmente útil en el estudio de los términos relacionados con cuestiones religiosas en la península de Yucatán.

Una de las grandes virtudes de este diccionario es el hecho de que incluye como fuentes en sus cerca de 1.000 páginas de *corpus* maya-español, los más importantes trabajos de recopilación del vocabulario de la lengua maya yucateca, desde el siglo XVI hasta el presente, además de otras fuentes históricas coloniales. Entre las obras contempladas en este diccionario se encuentran:

Diccionario de Motul (anónimo), siglo XVI, «el más completo y mejor informado de los vocabularios [del maya yucateco] del siglo XVI» (*Ibid.*: 19.ª-20.ª).

Vocabulario de Viena (por la ciudad donde se encuentra el manuscrito original), cuyo encabezado es «Vocabulario de Mayathan por su abecedario», de autores desconocidos; se supone haberse realizado a finales del siglo XVI y principios del XVII. Esta obra ha sido editada posteriormente (1993) por René Acuña en edición facsimilar y su transcripción, en el Centro de Estudios Mayas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Otra obra importante que incluye el *Cordemex* es el *Diccionario de San Francisco*, que es una copia abreviada de un vocabulario más antiguo, realizada por Juan Pío Pérez hacia mediados del siglo XIX. También el *Diccionario de la lengua maya,* que Juan Pío Pérez dejó casi concluido al morir en 1859 y que incluye vocabularios más antiguos como el de Tikul.

Además contiene estudios de diversos especialistas del siglo XX como Mauricio Swadesh, Ralph L. Roys, Otto Schumann, Al-

fredo Barrera Vásquez, Eric Thompson, Moisés Romero, Munro Edmonson, etcétera.

En relación con lenguas mayas de Guatemala, en 1983 apareció una erudita edición de un vocabulario, en lengua cakchiquel, escrito a mediados del siglo XVI por fray Thomás de Coto, elaborada por René Acuña. Esta magna obra tiene en esta edición 562 páginas de *corpus* español-cakchiquel, además de una amplia introducción. En el título de esta obra se lee:

> Vocabvlario de la lengva cakchiquel, v[el] guatimalteca nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición por el Pe F. Thomas Coto, Predicador y Padre de esta Prouja de el SSmo Nōbre de Iesús de Guatemala. En que se contienen todos los modos y frases elegantes conque los Naturales la hablan, y d[e] q[ue] se pueden valer los Ministros estudiosos para su mejor educación y Enseñanza (Coto, 1983: 3).

Y resulta bastante útil para el estudio del tema de esta enciclopedia, ya que Coto asentó la información con gran rigor. Al respecto nos dice Acuña:

> Este texto el autor se esforzó en transmitírnoslo con la más escrupulosa fidelidad a la forma en que los nativos pronunciaban su lengua y entendían cada palabra [...]. Por otra parte, como repositorio de la lengua de una cultura, esta obra es un verdadero banco de datos [... sobre] su terminología del tiempo [...] un poco de astronomía [...] los usos medicinales y prácticos de ciertas plantas, su uso ritual [...] la religión (*Ibid*.: XLVII).

Un vocabulario que no debemos dejar de mencionar es el *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, escrito hacia mediados del siglo XVI por fray Domingo de Ara. El manuscrito que se conserva es un traslado fechado en 1616 de la sección tzeltal-español, correspondiente a la primera parte del *Bocabulario* escrito por Ara. Esta obra fue editada en 1986 por Mario Ruz, con la presentación del facsimilar, su paleografía y un amplio estudio introductorio. El trabajo es de particular relevancia debido a que existe relativamente poca información sobre las lenguas de esta zona de Chiapas, de la época colonial.

A pesar de que Ruz considera que en el traslado posiblemente se suprimieron muchísimos términos relacionados con la religión antigua, en el vocabulario se encuentra una gran cantidad de entradas que consignan nombres de deidades interpretadas en algunos casos por los frailes como demonios:

> Los otros términos directamente relacionados a [*sic*] actividades religiosas [...] versan sobre aspectos sacrificiales, ofrendas de copal, ayunos, tiempos rituales, plegarias y algunos vocablos que hablan sobre la cosmovisión tales como *Butzanighibal*, *Butzanighel quinal*, *Nichimaghibal* y *Tacanighibal*, todos los cuales hacen referencia a un lugar de alegría, deleite, gozo y pasatiempo que los frailes identificaron con el paraíso cristiano, y *Cahtinbahz* y *Tzantzanton* («¿dónde estallan las piedras?») que fueron traducidos como Infierno (Ara, 1986: 28).

IV. FUENTES ETNOGRÁFICAS

Las fuentes etnográficas corresponden a las descripciones y estudios de diversos aspectos de la cultura de alguna comunidad contemporánea. Éstas son también de primera importancia para conocer tanto la religión maya actual como aspectos históricos de ella, por la gran cantidad de ideas que han sobrevivido desde la época prehispánica hasta nuestros días y permiten, así, precisar el sistema religioso maya antiguo, así como estudiar la evolución y los cambios sufridos por dicho sistema de creencias a lo largo del tiempo, sobre todo en el caso de las influencias que éste ha recibido de la religión católica a lo largo de medio milenio de su presencia en estas comunidades y, recientemente, de diversas sectas cristianas.

Podemos encontrar los antecedentes de los trabajos etnográficos en algunos viajeros que en siglo XIX escribieron relatos de los diferentes sitios que visitaron; mencionaremos sólo algunos de ellos: John L. Stephens, quien combinó descripciones de sitios arqueológicos con algunas sobre la vida de los indígenas de la zona; escribió dos libros, *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán,* en 1841, e *Incidentes de viaje en Yucatán,* en 1843[3]. Stephens incluyó en su equipo a F. Catherwood, un imaginativo dibujante que realizó hermosas estampas de diversos sitios arqueológicos de Yucatán y Centroamérica. A. P. Maudslay, quien también escribió y publicó el libro titulado *Biología Central Americana. Contribuciones al conocimiento de la fauna y la flora de México y Centroamérica* de finales del siglo XIX, que incluye dibujos sobre sitios de Yu-

3. Existe una edición en español, con traducción de Justo Sierra, llamada *Viajes a Yucatán*, en la que, además del segundo libro arriba mencionado, se ha agregado la parte yucateca del primero.

catán, partes de Chiapas —como Palenque—, el occidente de Guatemala, y llegó hasta Honduras, de donde nos legó descripciones y dibujos de Copán. Otro visitante que debemos mencionar es el abate Brasseur de Bourbourg, quien tiene una obra con gran cantidad de datos etnográficos, susceptible de ser trabajada e interpretada para el estudio de la religión maya, además de haber encontrado y rescatado varios documentos capitales para el conocimiento de la cultura maya, como sería el texto de Landa, que traduce al francés.

Además de ellos, en ese mismo siglo encontramos algunos etnógrafos que realizaron profundos estudios de muchos aspectos, incluyendo los lingüísticos, de los grupos mayas de la época. Un ejemplo sobresaliente es la obra de Otto Stoll, quien llevó a cabo extensos estudios lingüísticos y etnográficos de diversos grupos de Guatemala en la segunda mitad del siglo XIX; estos estudios incluyen detalladas descripciones de creencias y prácticas rituales indígenas. Como una de las obras principales que surge de los trabajos de este estudioso podemos mencionar *Etnografía de Guatemala*, publicada en español en 1958 (Stoll, 1958).

Como un ejemplo de la supervivencia de las creencias prehispánicas y su mezcla con la religión cristiana, podemos citar este relato del mito de la creación recogido por Holland (1963: 71-72) en una comunidad tzotzil de los Altos de Chiapas:

> Éste es el tercer mundo y, antes de él, hubo otros dos. En el primero, la tierra era completamente plana y no había Sol, sino sólo una luz muy débil. Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses [...] fue creado otro y nuevamente poblado por personas pero [...] no permanecían muertas después de morir. Esto tampoco agradó a Dios [...] Dios pensó que podía intentar otra vez y envió a su hijo Jesucristo a la tierra para que creara el tercer mundo. Los primeros habitantes fueron tres parejas de ladinos [hablantes de español o de otras lenguas no indígenas]. Eran ricos y su trabajo era leer y escribir. Entonces Dios pensó que era necesario que existiera alguien para hacer los trabajos pesados y creó tres parejas de indígenas pobres [...].

Como dijimos, desde el siglo XIX, pero principalmente a lo largo del siglo XX, ha habido una gran cantidad de estudiosos procedentes de diversas partes del mundo que se han interesado por elaborar estas detalladas descripciones de diversas etnias mayas y debido a que entre estos grupos la religión tiene un peso social e individual muy fuerte, muchas de estas etnografías

dedican una gran atención a este aspecto. Tomemos como ejemplo el extenso trabajo sobre el grupo chortí del oriente de Guatemala realizado por Rafael Girard, y publicado, contando 1.853 páginas en cinco tomos; el segundo de ellos lo dedica a ciencia, religión y mitología y el tercero a sacerdotes, cosmogonía y teogonía, además de tratar muchos rituales en otras partes de la obra (Girard, 1949).

Otro ejemplo se corresponde con la obra de Evon Vogt, quien trabajó principalmente sobre una comunidad tzotzil de los Altos de Chiapas, llamada Zinacantan. Vogt escribió varios libros centrados en esta comunidad. En uno de ellos, entre otros, aparecen los siguientes capítulos: cosmología y dioses antiguos; mitos; iglesias católicas y santos; almas humanas y espíritus animales; lugares sagrados; símbolos rituales; brujería; rituales shamánicos; rituales de cargo (Vogt, 1969).

Resulta un verdadero clásico, dentro de los trabajos etnográficos, el llevado a cabo por Calixta Guiteras llamado *Los peligros del alma*. Los estudios para esta obra se llevaron a cabo durante la década de los años cincuenta y trata de relatar la visión del mundo de Manuel Arias Sojom, un tzotzil de la comunidad de San Pedro Chenalhó, Chiapas. En su libro incluye una parte de las transcripciones de las entrevistas con el señor Arias, entre las cuales citaremos:

> *Yo*: «¿Cómo es el Mundo?».
>
> *M*: Hay agua a cada lado. Esta agua de cada lado se seca con el calor del Sol. Al amanecer, los seres humanos «reciben el alma del Dios, tiran del *skaró totik* [carro del Sol o del padre]». Al ponerse el Sol «ya lo dejan y lo reciben los cristianos de abajo». Éstos son muy chiquitos porque el Sol pasa muy cerca de ellos. El Sol mira de frente a los hombres de abajo porque nunca pecaron. Aquí no nos mira a causa de nuestros pecados. «Abajo pasa el Dios mirando, hablando». Pasa tan cerca de los hombres como lo que puede ser el alto de un árbol. Ellos, los chiquitos, se cubren las cabezas con lodo para no morir. El agua que se ha secado en el Este y en el Oeste se junta otra vez por los ríos; cada mañana se seca el Oriente y cada tarde se seca el Poniente (Guiteras, 1965: 138).

Un reconocido autor que trató a diversas comunidades mayas es Alfonso Villa Rojas. Su trabajo se centró principalmente en los grupos mayas de la península de Yucatán, aunque también trabajó sobre otros grupos como los chontales de Tabasco, choles, tzeltales y tzotziles, entre otros. Como otros investigadores,

Villa Rojas resalta los aspectos religiosos de estos grupos; en el extracto siguiente nos habla de espíritus relacionados con animales económicamente productivos para un grupo de Quintana Roo:

> Los venados están bajo la protección de San Jorge y, especialmente, de una clase de venados sobrenaturales designados con el término *zip* [...]. Esta clase de espíritus suele burlarse de los indios haciendo que corran tras venados que, a la postre, resultan simples iguanas; de este engaño quedan exentos los hombres que poseen un talismán especial llamado *yut,* el cual consiste en una pequeña piedra de formación calcárea que se encuentra, de vez en cuando, en el estómago de los venados (Villa, 1985: 181).

Finalmente, se debe destacar el trabajo de diversos investigadores que han procurado sacar a la luz y poner al alcance de la mayor cantidad posible de estudiosos las fuentes para el estudio de los mayas, en general, y de su religión, en particular. Como ejemplo de ello, podemos mencionar la publicación de R. Carmack *Quichean Civilization* (1973), que es un compendio de todas las fuentes para el conocimiento del grupo quiché en Guatemala.

Asimismo, debemos mencionar la labor de René Acuña, quien ha editado gran cantidad de fuentes históricas mesoamericanas, así como diversos diccionarios y vocabularios coloniales, con énfasis en los grupos mayas; en todas sus obras se incluyen eruditos estudios introductorios que proporcionan un gran caudal de información.

También en 1983 se inició, por iniciativa de Mercedes de la Garza, en el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, la publicación de una nueva serie cuya finalidad ha sido la de editar diversos textos de los siglos XVI, XVII y XVIII, que incluyen versiones paleográficas, facsimilares y amplios estudios introductorios; hasta la fecha han aparecido en esta serie, llamada «Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya», quince volúmenes.

La mayor riqueza de conocimiento, el más amplio entendimiento de la concepción religiosa de los mayas a lo largo de su historia, se logra mediante estudios comparativos y con la integración en una interpretación única de los datos que nos pueden proporcionar todos estos tipos de fuentes. Así, un dato histórico que se encuentra en un cronista colonial será más ampliamente comprendido cuando se interpreta a la luz del conocimiento

que nos pueden proporcionar las fuentes arqueológicas, las epigráficas, las lingüísticas, las etnográficas.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, R. (1975), *Introducción al estudio del Rabinal Achí*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Acuña, R. (ed.) (1993), *Vocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N.S.3833* (ed. facsimilar y transcripción), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Acuña, R. (ed.) (1982), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Ara, D. de (1986), *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla* (ed. de M. H. Ruz), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Ayala, M. (1985), *El fonetismo en la escritura maya*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Ayala, M. (1996), «La escritura jeroglífica maya», en G. Bustos y A. L. Izquierdo (eds.), *Los mayas, su tiempo antiguo*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, pp. 147-196.

Barrera Vásquez, A. (dir.) (1980), *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida: Cordemex.

Bustos, G. (en prensa), «Fray Diego López Cogolludo», en *Historiografía mexicana* II. *La creación de una imagen propia. La tradición española* (coord. de R. Camelo), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Carmack, R. (1973), *Quichean Civilization. The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*, Berkeley: University of California Press.

Ciudad Real, A. de ([3]1993), *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (ed. de J. Quintana y V. Castillo), 2 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Coto, T. (1983), *[Thesavrvs ver vorū]. Vocabvlario de la lengua cakchiquel, v[el] guatemalteca nvevamente hecho y recopilado con summo estvdio, trauajo y ervdición* (ed. de R. Acuña), México: UNAM.

Esteve Barba, F. ([2]1992), *Historiografía indiana*, Madrid: Gredos.

Garza, M. de la (1984) *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Garza, M. de la (comp. y pról.) (1980), *Literatura maya*, Caracas/Barcelona: Ayacucho/Galaxis.

Garza, M. de la (pról., intr. y notas) (1985), *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México: Secretaría de Educación Pública (Cien de México).

Girard, R. (1949), *Los chortís ante el problema maya. Historia de las culturas indígenas de América, desde su origen hasta hoy*, México: Antigua Librería Robredo.

Guiteras, C. (1965), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzeltal*, México: FCE.

Holland, W. (1963), *Medicina en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Landa, D. de (⁹1966), *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Porrúa.

Las Casas, B. de (1967), *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla* (ed. de E. O'Gorman), 2 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Lizana, B. de (1995), *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual de Yucatán* (ed. de R. Acuña), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

López de Cogolludo, D. (1971), *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea historia de esta provincia*, 2 vols., Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

Lowe, G. *et al.* (1982), *Izapa: an Introduction to the Ruins and Monuments*, Provo: Brigham Young University.

Nájera, M. I. (1991), *Bonampak*, Singapur: Espejo de Obsidiana.

Nájera, M. I. (1983), *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Núñez, F. (1988), *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa* (ed. de C. León y M. Ruz), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Real Academia Española (²¹1992), *Diccionario de la lengua española*, 2 vols., Madrid: Espasa-Calpe.

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco) (1983), (ed. de M. de la Garza *et al.*), 2 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Remesal, A. de (³1966), *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 4 vols., Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.

Sánchez de Aguilar, P. (1987), «Informe contra idolorum cultores de Yucatán», en Ponce, P. *et al.*, *El alma encantada* (presentación de F. Benítez), México: Instituto Nacional Indigenista/FCE.

Stoll, O. (1958), *Etnografía de Guatemala*, Guatemala: Seminario de Integración Social.

Thompson, E. (⁶1978), *Maya Hieroglyphic Writing*, Norman: University of Oklahoma Press.

Torre, E. de la (ed.) (1994), *Lecturas históricas mexicanas*, 5 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Tovilla, M. A. (1960), *Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché del Reino de Guatemala y de las costas, mares, y puertos principales de la dilatada América*, en F. Scholes y E. Adams (eds.), *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Mánché y Lacandón, en Guatemala*, Guatemala: Editorial Universitaria.

Vázquez, F. ([2]1937-1940), *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala (de la Orden de N. Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España)* (ed. de L. Lamadrid), 3 vols., Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

Villa Rojas, A. (1985), *Estudios etnológicos. Los mayas*, México: UNAM.

Villagutierre, J. (1985), *Historia de la conquista de la Provincia de el Itzá*, México: Centro de Estudios de Historia Condumex.

Vogt, E. (1969), *Zinacantan: a Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Ximénez, F. (1929), *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, 3 vols., Guatemala: Tipográfica Nacional.

ORIGEN, ESTRUCTURA Y TEMPORALIDAD DEL COSMOS

Mercedes de la Garza C.

I. INTRODUCCIÓN

Como ocurre en todos los pueblos religiosos de la antigüedad, el pensamiento cosmogónico y cosmológico de los antiguos mayas fue determinante en sus creaciones culturales, pues él da respuesta a los grandes problemas existenciales, que también han sido los de la filosofía: ¿qué y cómo es el cosmos?, ¿cuál fue su origen?, ¿qué es el tiempo y qué lo rige?, ¿qué es el hombre y cuál es la finalidad de su existencia?

El universo fue concebido entre los mayas, del mismo modo que en muchas otras culturas, como un orden decidido por los dioses. Ante el misterio que ofrecen todos los seres y cualidades del mundo circundante, los hombres recurrieron a una explicación sobrenatural, y así surge el mito cosmogónico, como una historia sagrada, como el relato del primer acontecimiento que tuvo lugar en un «tiempo estático» primordial, y cuyos principales protagonistas son los dioses. Esta narración, sea oral o escrita, no se da en el lenguaje común, conceptual, sino en un lenguaje simbólico, porque expresa una realidad percibida intuitivamente, una vivencia esencialmente emocional y valorativa del mundo, que sólo se puede comunicar a través de imágenes simbólicas.

Como el mundo se presenta como devenir ordenado, el estado previo se concibe como estatismo caótico o indiferenciado; es decir, la diversidad y regularidad del mundo provienen de sus contrarios: la unidad y la irregularidad o el caos, que en muchos mitos aparece como una materia prima acuosa en esta-

do de reposo, en la que todo está confundido. Ante ella aparecen los seres divinos, o surgen de ella, para formar, casi siempre por medio de la palabra, que es energía creadora, a todos los demás seres y fijar su comportamiento regular y su sitio preciso; o sea, ordenan el caos y entonces se echan a andar el tiempo, el movimiento, la sucesión de la vida y la muerte de todos los seres (Garza, 1987).

El mito cosmogónico no sólo explica cómo se inició todo, sino también por qué el hombre y los demás seres son como son y por qué siguen un determinado comportamiento; explica qué es el hombre y cuál es su propio sitio dentro del cosmos (*Ibid.*). Y esa explicación no es para los creyentes una fábula o una ficción, sino una historia verdadera, que al mismo tiempo constituye, al lado de todos los demás mitos de cada comunidad, su guía, su tradición, la pauta de su comportamiento en el mundo. Así, el mito cosmogónico es también una historia viva, siempre actual (cf. Eliade, 1983, y Meslin, 1978).

Y una excepcional conciencia de la temporalidad fue determinante en el pensamiento maya acerca del origen y la estructura del universo. Sus ideas sobre el tiempo están estrechamente vinculadas a las de espacio, pues concibieron el tiempo precisamente como el evidente y eterno dinamismo del espacio, que da a los distintos seres cualidades y significaciones múltiples; el tiempo fue el cambio cósmico producido esencialmente por el movimiento de un ser sagrado que fue el eje de su cosmovisión: el Sol, cuyo tránsito fue captado como una trayectoria circular alrededor de la tierra, que determina los cambios que en ella ocurren; por ello, el tiempo se concibió como movimiento cíclico. Y ese movimiento sigue leyes estables, como se manifiesta en la regularidad de los ciclos naturales, por lo que el tiempo es el orden, la racionalidad y la permanencia del cosmos.

Pero así como el movimiento del Sol determina el tiempo, también determina la forma del espacio, ya que la concepción de la cuadruplicidad terrestre, que los mayas comparten asimismo con varios otros pueblos antiguos, parece ser resultado de la experiencia que se vive en el fenómeno natural de la salida y puesta del Sol, en la línea donde el cielo y la tierra se unen, a lo largo del ciclo anual del astro. Esta trayectoria, en la que los equinoccios y los solsticios marcan el orden del movimiento solar, determina tanto los cuatro sectores terrestres como las cuatro estaciones, uniéndose en la cuadruplicidad el espacio y el tiempo. Pero los mayas pensaron que la cuadruplicidad abarca el

cosmos íntegro, es decir, se proyecta al cielo y al inframundo, por lo que en sus conceptos cosmológicos hallamos tres símbolos geométricos fundamentales: la cruz, el cuadrado y la pirámide, que han fungido como símbolos religiosos en varias otras cosmologías.

Estas ideas sobre el origen y la estructura del cosmos determinaron entre los mayas la creación de espacios sagrados para el culto. Espacios sagrados son aquellos donde se realiza el encuentro del ser humano con los dioses, o donde lo sagrado se manifiesta a los hombres. Así, no son elección humana, sino los sitios donde se han producido manifestaciones extraordinarias de las potencias sobrenaturales, o, como diría Eliade, donde se ha realizado una hierofanía o una kratofanía. Esta creencia implica la consideración de lo divino como algo invisible e impalpable que puede hacerse presente o manifestarse de diversas maneras.

Los sitios sagrados pueden ser algunas montañas peculiares y otros ámbitos no habitados por el hombre y que están fuera del control humano, como campos, bosques, cuevas y fuentes. Pero, además, el hombre construye espacios sagrados, que van desde caminos y altares en las montañas o cuevas, hasta conjuntos de construcciones ceremoniales, levantados en sitios que han sido escenario de la epifanía de fuerzas sagradas y que, por sus peculiaridades, se asemejan a los sitios primigenios creados por los dioses.

En esos espacios ceremoniales se produce una concentración de energías sagradas, por lo que son centros desde los cuales el hombre puede influir sobre el cosmos íntegro, convocando a los dioses mediante los ritos, los cuales aseguran su presencia en ese lugar.

Además, por magia simpatética, el lugar sagrado se crea como una imagen reducida y concentrada del mundo, como un microcosmos. Los ámbitos ceremoniales son así *axis mundi* y reproducciones del cosmos, al mismo tiempo que réplicas de los lugares primigenios donde se llevó a cabo la creación del mundo, porque generalmente se piensa que ese primer acontecimiento ocurrió en el centro del mundo. Dicho de otro modo, los mitos cosmogónicos y cosmológicos, o sea, las historias sagradas sobre origen y la estructura del cosmos, casi siempre inseparables, constituyen el modelo de las construcciones para el culto, patrón que hallamos en muchas ciudades antiguas de los pueblos religiosos.

II. EL ORIGEN DEL COSMOS

Los mitos cosmogónicos de los mayas antiguos fueron recogidos en libros que ellos mismos escribieron en la época colonial, empleando sus lenguas y los signos latinos aprendidos de los frailes españoles, ya que el conocimiento de la escritura jeroglífica prehispánica desapareció con la conquista.

Esos nuevos libros nacieron como sustitutos de los antiguos códices sagrados, que eran leídos en las ceremonias religiosas. Los mayas colonizados, como una reacción contra el dominio espiritual español, copiaron sus mitos y su historia de los códices que iban siendo destruidos por los conquistadores y agregaron a ellos la explicación oral que los acompañaba en la época antigua, así como nuevas vivencias, ideas y registros de acontecimientos. Y además organizaron ceremonias secretas de la comunidad indígena, en las que se realizaban ritos diversos que incluían los sacrificios humanos, y también, como en el pasado, se leían los nuevos libros que contenían la verdad antigua, con el fin de recordar a la comunidad cuál era el sentido de su vida, para qué habían sido creados por los dioses. Estas fiestas rituales se llevaron a cabo durante los siglos XVI, XVII y XVIII, de tal modo que, lejos de ser olvidada, la antigua tradición se conservó y pervive hasta hoy, aunque modificada por la religión católica y otras creencias, así como por su propio movimiento histórico.

De aquellos libros indígenas coloniales, varios han llegado hasta nosotros. Los que contienen el antiguo mito cosmogónico maya son el *Popol Vuh* de los quichés, el *Memorial de Sololá* de los cakchiqueles y los *Libros de Chilam Balam* de los mayas yucatecos. Pero en los relieves e inscripciones jeroglíficas en piedra y estuco del periodo Clásico, así como en los códices mayas que sobrevivieron y que pertenecen al periodo Posclásico[1], encontramos imágenes y textos que revelan las mismas ideas cosmogónicas, lo que confirma su antigüedad.

La cosmogonía maya contenida en los textos coloniales[2] habla de una sucesión de ciclos o eras cósmicas, determinados por las deidades creadoras, según el orden de la temporalidad cíclica. En este proceso van apareciendo progresivamente los elementos, los animales, las plantas y los astros, mientras que el hombre,

1. Estos códices reciben su nombre de las ciudades donde se encuentran hoy: Dresde, París y Madrid.

2. Que en esencia es la misma que encontramos en los mitos nahuas.

como parte central del proceso, sufre una evolución cualitativa en espiral que lo lleva a constituirse en el ser que los dioses necesitan para subsistir. Así, a diferencia de la cosmogonía del *Génesis* bíblico, en la que el mundo se creó en un tiempo primordial y acabará el día del Juicio Final (idea lineal de la temporalidad), en el pensamiento maya el universo se está creando y destruyendo eternamente.

Los mitos mayas sobre el origen son complejos y ricos en detalles; aquí sólo haremos una breve síntesis del que consideramos más representativo, que es el mito quiché contenido en el *Popol Vuh*, añadiendo algunos aspectos del *Memorial de Sololá* de los cakchiqueles[3].

1. *El mito cosmogónico en el* Popol Vuh *y el* Memorial de Sololá

La narración sobre el origen del universo que fue recogida en el *Popol Vuh* es la más completa y estructurada que hallamos en el mundo mesoamericano. Está formada por múltiples relatos míticos y complejas imágenes simbólicas, pero tiene una unidad armónica en la que se integran lo que nosotros llamamos mito y lo que llamamos historia, distinciones que para ellos no tienen ningún significado. Así, el relato parte de la decisión de los dioses de crear el cosmos, con el hombre como ser central, hasta el momento en que las tribus, ante el Sol recién surgido, inician su vida histórica. Incluso toda la historia del grupo quiché hasta la llegada de los españoles, que se narra después, no es algo desglosable del drama de los orígenes, sino que es la historia de la Tercera Creación, que, siguiendo la inexorable cadena de creaciones y destrucciones, ha de acabar un día a causa de un cataclismo.

Este mito narra que los dioses creadores, posados sobre el agua primigenia y en un momento primordial de caos, acordaron crear el mundo. Las deidades, que al parecer constituyen una pareja masculino-femenina o un dios andrógino, reciben varios nombres asociados con su función, pero todos ellos son Gucumatz (Serpiente quetzal), dragón, símbolo de agua primigenia, y U Qux Cab (Corazón del Cielo), Centro del Mundo, punto primordial del que surgirá el cosmos. El Corazón del Cielo también es nombrado Huracán, y es triple: Caculhá-Huracán (Rayo de

3. Ver una explicación más amplia de la cosmogonía maya en Garza, 1987.

Una Pierna, relámpago), Chipi-Caculhá (Rayo Pequeño) y Raxa-Caculhá (Rayo Verde), lo que confirma su carácter acuático, principio vital del cosmos.

La finalidad de la creación del mundo es que éste sirva como habitación de un ser que tendrá por misión venerar y alimentar a los dioses:

> Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre [...]. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán (*Popol Vuh*: 13).
>
> Y dijeron: Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros [...] que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal (*Popol Vuh*: 16).

Esta deidad creadora múltiple hace emerger la tierra y crea a los distintos seres vegetales y animales por medio de la palabra:

> ¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe (el espacio), que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! [...]. ¡Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha (*Popol Vuh*: 14).

Luego se aboca a la formación del hombre, que se da en distintas etapas de creación-destrucción. Primero hicieron hombres de barro que no adquirieron vida, por lo que fueron destruidos por un diluvio de agua. Buscando una materia más sólida, formaron hombres de madera, que aunque lograron reproducirse, no fueron conscientes y no pudieron cumplir con la finalidad de los dioses, por lo que se transformaron en monos y su mundo desapareció bajo una lluvia de resina ardiente. Finalmente los dioses, con la ayuda de algunos animales: el gato montés, el coyote, la cotorra y el cuervo, hallan una materia sagrada por excelencia, el maíz, y con su masa y atole[4] forman un nuevo hombre, que ya reconoce a los dioses y asume su misión sobre la tierra.

Este mito expresa que es el fundamento material lo que determina el espíritu del hombre, y que éste se distingue de los

4. Bebida hecha de masa de maíz y agua.

otros seres por su conciencia. Asimismo, revela la idea maya, que vemos en múltiples obras plásticas de todos los periodos y regiones, y que ha pervivido hasta hoy en los grupos mayances, de la unidad consubstancial del hombre con la naturaleza.

Los primeros hombres formados fueron cuatro: Balam Quitzé (Jaguar-Quiché); Balam Acab (Jaguar-Noche); Mahucutah (Nada) e Iquí Balam (Viento-Jaguar). Eran «hombres buenos y hermosos», dice el texto y, además, tenían una inteligencia y una vista tan perfectas que conocían todo lo que existe, eran plenamente conscientes de las deidades y de sí mismos. Por ello, los dioses se dieron cuenta de que se igualarían a ellos y ya no se propagarían. Entonces, el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos para que no vieran más que lo cercano. Y luego crearon a las mujeres, con las cuales los primeros hombres engendraron a las tribus quichés. Así entendieron los antiguos mayas la contingencia de la naturaleza humana.

En las distintas etapas de creación de los hombres aparecen distintos soles que, como los seres humanos, son imperfectos y, por ello, son aniquilados. El de la segunda edad fue Vucub Caquix (Siete-Guacamaya), quien por su soberbia y su vanidad fue destruido por los héroes destinados a ser el Sol y la Luna de la época actual.

Al lado del hombre de maíz surgen esos astros, como resultado de la apoteosis de los dos héroes: Hunahpú e Ixbalanqué. La historia de estos personajes se narra en el texto antes de la creación del hombre de maíz, y constituye un mito muy complejo de carácter iniciático. Primero se habla de sus abuelos, los adivinos Ixpiyacoc e Ixmucané, que ayudaron a los dioses en la creación del hombre de madera. Ellos engendraron a Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú. El primero tuvo dos hijos, Hun Batz (Uno Mono) y Hun Chouén (Uno Mono Aullador), cuya madre era Ixbaquiyalo. Estos señores eran grandes sabios, adivinos y artistas, mientras que su padre y su tío sólo jugaban a la pelota.

Un día, el ruido de la pelota molestó a los dioses de la muerte, señores de Xibalbá (Lugar de los que se desvanecen), Hun Camé (Uno Muerte) y Vucub Camé (Siete Muerte), quienes los mandaron llamar para jugar con ellos. El juego de pelota estuvo asociado en el mundo mesoamericano con el movimiento de los astros, por eso aparece aquí como práctica iniciática que lleva a los héroes al inframundo para morir y renacer como el Sol y la Luna.

Los gemelos bajan al Xibalbá y aquí el texto da una detallada descripción del camino hacia el último estrato del inframun-

do, que recorrían los espíritus de los hombres muertos. Pasan por diversas pruebas iniciáticas y finalmente mueren. La cabeza de Hun Hunahpú es colgada de un árbol, que en seguida se cubrió de frutos semejantes a la cabeza, los jícaros. Los dioses de la muerte ordenaron que nadie tocara esos frutos.

Pero, por decisión del dios creador Huracán, una doncella llamada Ixquic (La de la Sangre), hija del dios de la muerte, se acercó con curiosidad al árbol y quiso cortar un fruto. Entonces le habló la cabeza de Hun Hunahpú y le preguntó si deseaba los frutos, que eran calaveras. Ella respondió que sí y la calavera le ordenó extender la mano derecha y escupió en su palma diciendo: «En mi saliva, en mi baba, te he dado la descendencia [...] sube a la superficie de la tierra» (*Popol Vuh*: 36). Así fueron engendrados Hunahpú e Ixbalanqué.

Cuando es descubierto el embarazo, el padre manda matar a Ixquic, pero los búhos, mensajeros del dios de la muerte, la salvan y se elevan con ella hasta la superficie de la tierra, donde encuentra a la abuela Ixmucané, con quien vivían Hun Batz y Hun Chouén. Para comprobar que era la esposa de Hun Hunahpú, le hacen varias pruebas de las que sale airosa realizando diversos milagros. Hunahpú e Ixbalanqué nacen en el campo, la madre los lleva a la casa y los hermanos tratan de destruirlos sin lograrlo.

El texto relata la vida de los gemelos en la tierra, siempre luchando con sus hermanos, hasta que logran engañarlos y convertirlos en monos. Los gemelos eran milagrosos: sus instrumentos hacían solos el trabajo de la milpa, mientras ellos tiraban con sus cerbatanas. Y los animales del campo levantaban en las noches la vegetación cortada[5]. El mito explica las características de varios animales silvestres, como el conejo y el venado, por la acción contra ellos de los gemelos.

Un día descubrieron los instrumentos del juego de pelota de sus padres y fueron a jugar. Molestaron de nuevo a los dioses de la muerte, y así se repite la historia de sus padres. Bajan al inframundo, pasan las distintas pruebas, juegan a la pelota contra los señores de la muerte, y luego mueren y resucitan, venciendo a las deidades subterráneas, quienes pierden el poder. Los muchachos ensalzan entonces la memoria de su padre y «[...] luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo»:

5. Ello expresa la oposición naturaleza-cultura que hallamos siempre en el pensamiento maya.

> A uno le tocó el Sol y al otro la Luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo. Entonces subieron también los Cuatrocientos muchachos [...] y se convirtieron en las estrellas (*Popol Vuh*: 61).

En este punto del mito solar, se intercala la creación del hombre de maíz, que ocurrió mientras se formaban los astros. Los primeros hombres vivieron en la oscuridad. El dios tribal Tohil les dio el fuego a cambio de sacrificios humanos; se formaron las tribus, y luego aparecieron el Sol y la Luna.

> Semejante a un hombre era el Sol cuando se manifestó y su faz ardía cuando secó la superficie de la tierra [...] Pero no se soportaba su calor. Sólo se manifestó cuando nació y se quedó fijo como un espejo (*Popol Vuh*: 74).

Con la aparición del Sol, los dioses y algunos animales sagrados, como el jaguar y la serpiente, se convirtieron en piedra (lo cual alude a las representaciones pétreas de los dioses). Los hombres quemaron incienso y bailaron; los dioses les pidieron sacrificios sangrientos, y así surge el ritual. El Sol y la Luna inician entonces su movimiento, y con ello comienza el tiempo profano, la historia de los hombres en la tierra, determinada por ese pacto con los dioses que consiste en alimentarlos con su propia energía vital.

En el *Memorial de Sololá* de los cakchiqueles, otra de las etnias de Guatemala, hay un breve mito que pertenece a la misma tradición cosmogónica que el del *Popol Vuh*, y que añade importantes datos sobre algunos aspectos de la cosmogonía. Refiere la formación del hombre de la Primera Creación (el de barro) y del hombre de la Tercera Creación (el de maíz).

Los elementos nuevos de este mito son la creación de una piedra sagrada al principio de los tiempos (que encontramos también en los *Libros de Chilam Balam* de los mayas yucatecos), y la idea de que la sangre de los dioses se mezcla con la masa de maíz para formar al hombre, lo cual justifica el rito en el que el hombre, en reciprocidad, alimenta a los dioses con su propia sangre.

El mito asienta que el coyote y el cuervo conocían el maíz porque vivían en el sitio donde nacía, Paxil. El coyote fue muerto, y entre sus despojos se halló el maíz, en tanto que el gavilán trajo del mar la sangre del tapir (*danta*) y de la serpiente (animales sagrados relacionados simbólicamente con la fecundidad y el agua, que representan aquí a los dioses creadores). Con esas

sustancias sagradas, el Creador, Ruma Tzacol Bitol, hizo trece varones y catorce mujeres, de los cuales provienen los seres humanos (*Memorial de Sololá*: 115-116).

En suma, en los antiguos mitos quiché y cakchiquel los hombres de la última edad, los hombres de maíz, son resultado de un perfeccionamiento progresivo de los seres humanos, determinado por sus alimentos o la sustancia de la que fueron formados, que también va mejorando hasta culminar en el maíz. Los hombres de la última edad son cualitativamente distintos, porque llevan en su ser elementos sagrados: el maíz y la sangre de los dioses, y esa nueva cualidad es su conciencia, que les revela la misión de sustentar a los creadores.

Los ciclos cósmicos, por tanto, no son una mera repetición circular, sino un progreso cualitativo en espiral. La última edad representa un cambio cualitativo del mundo y el hombre determinado por el sacrificio; es la época actual, que, siguiendo la inexorable ley cíclica, terminará algún día con la destrucción de los seres humanos por alguna catástrofe.

2. *Antecedentes y sobrevivencias del mito cosmogónico*

La versión del mito cosmogónico maya contenida en el *Popol Vuh* y en el *Memorial de Sololá* parece hallarse registrada en textos jeroglíficos, relieves y cerámica del periodo Clásico, y ha pervivido hasta hoy, con pocos cambios, en muchos grupos mayances, como los tzotziles, los tzeltales, los lacandones y los mayas yucatecos, lo cual corrobora que en la época prehispánica fue común a los diversos grupos mayances, y confirma la persistencia de las creencias básicas de un pueblo a través de los siglos.

Freidel y Schele aseguran que el mito maya de la creación contenido en el *Popol Vuh* no es diferente del que se inscribió en los siglos VI, VII y VIII en los monumentos de piedra de las grandes ciudades mayas (Freidel y Schele, 1993: 60).

Estos autores realizan la lectura interpretativa de tres textos de la ciudad de Cobá, Quintana Roo, donde se asienta que el mundo actual fue creado en 13.0.0.0.0, el día 4 *ahau* 8 *cumkú*, que en nuestro calendario corresponde al 13 de agosto de 3114 a.C., y que funcionó como Fecha Era en los cómputos calendáricos clásicos[6]. Encuentran la misma fecha en la estela C de Quiri-

6. En esa fecha terminaron 13 grandes ciclos de 400 años, llamados *Baktunes* en la concepción maya, en la que el tiempo es infinito. De acuerdo con la idea

guá, Guatemala, e interpretan la inscripción como el registro del nacimiento del mundo actual. El texto dice que en 4 *ahau* 8 *cumkú* «se manifestó la imagen y fueron colocadas las tres piedras [...]»; éstas parecen relacionarse con las tres piedras que los mayas ponen en el centro de su casa, y en este texto cosmogónico claramente son símbolo del centro del mundo.

Podemos añadir nosotros que la parte posterior o lado norte de la estela C de Quiriguá representa al dios Itzamná, El Dragón, dios celeste supremo de la religión maya, en su aspecto humanizado, portando las bandas cruzadas, símbolo del cielo; este dios es el creador del cosmos, según los libros coloniales, lo que confirma que el texto de la estela C se refiere a la creación.

Otra obra donde los epigrafistas encuentran el mito cosmogónico quiché es el tablero del Templo de la Cruz en Palenque, Chiapas (fig. 1). Según su lectura, la creación se inicia con el nacimiento del Primer Padre (16 de junio de 3122 a.C.), que «se elevó» al centro del cielo, sobre el árbol eje del mundo. Luego nace la Primera Madre (7 de diciembre de 3121 a.C.).

En la imagen que acompaña a este texto vemos la cruz eje del mundo, esquematización del árbol, formada por dos serpientes bicéfalas que representan al dragón; sobre ellas está el pájaro-serpiente, otro aspecto del dragón celeste, por lo que la pareja creadora sería el propio Itzamná. Y el *Popol Vuh* corrobora la identificación cuando dice, después de mencionar los distintos nombres de la pareja creadora, Padre y Madre, que todos ellos eran Gucumatz, Serpiente-quetzal[7].

Y en los códices sólo parece referirse al mito cosmogónico la página 74 del *Códice Dresde* (lám. 1) en la que el dragón celeste Itzamná, acompañado de la vieja diosa O, ocasionan un diluvio cósmico; él arrojando un torrente de agua desde las fauces y sendas corrientes acuáticas desde dos glifos solares que penden de su cuerpo —que es la llamada «banda astral», formada por glifos de los astros, y que representa la Vía Láctea—; ella, con expresión airada y garras en vez de manos y pies, vacía un recipiente; abajo, el Chaac (deidad de la lluvia) negro con un águila sobre su cabeza, ambos también con expresión airada, y portando dardos y lanza, como símbolo de destrucción.

cosmogónica, antes existieron las otras eras cósmicas a las que se refieren los mitos.

7. «Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz» (*Popol Vuh*, 13).

En cuanto a la continuidad del mito cosmogónico hasta hoy, cabe señalar que las ideas principales se han conservado en varios grupos mayances de una manera notable. Esos mitos se hallan principalmente en la tradición oral y algunos de ellos han sido recogidos en diversas etnografías. Aquellos que aprendieron los relatos que eran leídos en reuniones clandestinas de la comunidad durante el periodo colonial, basándose en los nuevos libros escritos en lenguas mayas y caracteres latinos (como el *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá* y los *Libros de Chilam Balam*) y que los recibieron de sus padres y abuelos, los transimtieron a su vez conservando la tradición, y así han llegado hasta la actualidad, lógicamente con cambios que se deben a la asimilación de elementos mayas y cristianos, y a su propio devenir histórico. Sin embargo, la idea de una temporalidad cíclica y la concepción básica del mundo y de la vida expresada en esos mitos se han conservado. Aquí relataremos brevemente los mitos tzotzil y lacandón.

El mito tzotzil tiene sorprendentes semejanzas con el del *Popol Vuh*, aunque se hallan en él ideas y personajes cristianos y se alteró el concepto básico de la finalidad de la creación cósmica: el hombre ya no aparece como el eje del universo por su misión de sustentar a los dioses[8]. El relato asienta que en la primera edad el mundo estaba oscuro, poblado por demonios, monos y judíos. Asimismo, estaba habitado por jaguares, que fueron muertos por el padre Sol, Ojoroxtotil. En la oscuridad se movía la Luna, Nuestra Madre del Cielo [la Virgen María], que sin darse cuenta quedó embarazada y fue perseguida por los demonios, monos y judíos. Luego dio a luz a un niño al que mataron esos seres, pero que resucitó en la forma del padre Sol. En dos días recorrió el cielo, bajó al inframundo y al tercero resucitó y entonces amaneció por primera vez en el mundo y surgieron la noche y el día. Al cuarto día mató a los demonios, monos y judíos y creó la tierra y a todos los seres vivos.

La primera pareja fue hecha de barro; estos seres no tenían entendimiento y no sabían morir; cuando sus hijos tenían seis meses los echaban en agua hirviendo y se los comían. Por todo eso, el padre Sol los destruyó con un diluvio de agua hirviente. Los que lograron salvarse se convirtieron en ardillas, monos y mapaches; los niños, en pájaros.

8. La versión que incluimos aquí se basa en las versiones recogidas por Calixta Guiteras en 1965, por William Holland en 1978 y por Gary Gossen en 1979.

En la Segunda Creación los hombres fueron hechos de madera y se multiplicaron, pero como no aprendieron nada, ni siquiera a hablar, fueron destruidos por una inundación; sólo se salvó una pareja, que fue convertida en monos. Se mencionan también otros hombres de esta edad cuya imperfección consistía en que cuando morían no permanecían muertos, sino que resucitaban al tercer día y vivían eternamente. Como los hombres, los soles de estas dos edades eran imperfectos, pues no daban suficiente calor.

En la Tercera Creación el padre Sol hizo nuevamente hombres de lodo, que se llamaron Adán y Eva. También formó el relieve de la tierra y los cauces de los ríos. La Virgen María colaboró en la creación: salpicó la tierra con leche de sus senos y surgieron las papas; con su collar hizo los frijoles, y al orinar en la tierra nacieron las calabazas y los chayotes. Del talón del padre Sol nacieron los chiles y de su ingle, o de su axila, el maíz. El Padre enseñó a los hombres la agricultura, la crianza de animales, las relaciones sexuales y a organizar fiestas para el Señor.

Hubo distintos tipos de hombres, según su procedencia: los indios provienen directamente del padre Sol y los ladinos de la unión de una mestiza (sobreviviente de la inundación de la primera época) y su perro. En la primera edad todos hablaban español, pero se peleaban; entonces el padre Sol dio una lengua diferente a cada uno para que vivieran mejor.

Y vendrá una destrucción futura del mundo. En el diluvio de la Segunda Creación llegó a San Pedro Chenalhó una banda musical procedente del cielo, compuesta por los dioses san Gaspar y san Alonso para llamar a las almas de toda la gente. Dios les ordenó que se comieran a sus animales, los cuales llegaron por sí mismos y se dejaron matar; ésa fue la señal de que llegaría el fin del mundo. Por ello, cuando esté por llegar otro diluvio, los animales se acercarán a la gente y se dejarán sacrificar (Guiteras, 1965: 226).

El mito lacandón[9] contiene la misma concepción cosmogónica (aunque formalmente distinta) que fue recogida en el *Popol Vuh* y que reconocemos en los mitos tzotzil, tzeltal y maya yucateco. Cabe aclarar que los lacandones actuales provienen de dos comunidades que llegaron a la selva alrededor del siglo XIX: una

9. Este mito fue recogido por Robert D. Bruce entre 1966 y 1970, de boca de un anciano lacandón llamado Chan K'in. Lo hemos cotejado con el que presenta Thompson (1970) para aclarar algunas partes oscuras.

de lengua ch'ol, y otra, maya yucateca. Los antiguos lacandones fueron exterminados en los siglos XVI, XVII y XVIII por no haber querido someterse al dominio español.

En este mito sólo hay dos eras cósmicas, pero resalta por ser el único que conserva la idea del mito quiché del *Popol Vuh* de que los hombres de la Segunda Creación fueron perfectos porque veían todo, y los dioses decidieron quitarles la perfección. Aquí destacaremos sólo algunas partes del complejo mito lacandón.

Relata el mito que en el principio existía K'akoch, quien hizo la tierra, pero no había bosque ni piedras, sólo agua y tierra. Luego hizo al Sol y a la Luna, así como a la flor de nardo. De esa flor nacieron los dioses Sukinkyum, Akyantho y Hachakyum. Éste fue el primero que quiso bajar a la tierra y la recorrió, llamando a sus hermanos; eso ocurrió en Palenque. Luego Hachakyum hizo la arena, el bosque y las piedras, y nacieron los demás dioses, que fueron sus ayudantes: su misión fue tocar la flauta, cantar, preparar el copal, hacer el fuego, cazar, hacer lluvia y granizo, cuidar las lagunas. Más tarde, Hachakyum formó el cielo y el inframundo, donde habita Kisin, el dios de la muerte.

Habiendo terminado de ordenar la tierra nacieron las esposas de los dioses; el creador les hizo ollas y metates para que cocinaran el maíz, mientras que el dios Ah K'ak hizo el fuego. Ellas hicieron posol, que le gustó tanto a Hachakyum que decidió usarlo para su obra creadora. En esta parte del mito aparece el jaguar, que fue muerto por el dios del fuego, por lo cual el creador determinó que los hombres habrían de matar a ese animal.

Mensabak, dios de la lluvia, quemaba copal; atrapó el humo con una ollita, luego tomó la cola de una guacamaya y con ella esparció el humo formando las nubes. En seguida este dios se convirtió en víbora para matar a la gente[10].

Los hombres de esta edad sólo comían dulces, por lo que estaban muy delgados; además, no rezaban. Los dioses les dieron posol y tortillas, pero no pudieron recuperarse y murieron. Entonces llegó Xulab, el Destructor (la estrella Venus); los dioses la colocaron en la base del cielo, y todo fue destruido, sólo quedó una enorme laguna como el mar. Esta destrucción equivale al diluvio que acabó con los primeros hombres del *Popol Vuh*.

10. Aquí vemos cómo la deidad de la lluvia conservó el carácter serpentino que tuvo en la época prehispánica.

Los dioses se emborracharon con balché[11] y le reprocharon a Mensabak no haber alimentado bien a los hombres; él prometió ya no dañar a nadie y evitar que las serpientes mordieran.

Luego Hachakyum creó a Kisín, «Causante de la muerte», en cinco días, con tierra y madera podrida. Le dio una mujer y le dijo que su comida sería hongos de árbol.

En la Segunda Creación Hachakyum hizo el cielo; la tierra estaba oscura. Con arena hizo las estrellas y las sembró en el cielo, diciendo que sus raíces eran como las de los árboles, por lo que al caerse un árbol en la tierra, se caería una estrella en el cielo. Luego creó a las Xtabay, mujeres muy bellas, rojas y sin maridos, para deleite de los dioses.

En seguida decidió: «Voy a hacer a alguien para que rece a mi incensario», y formó a los lacandones, en tanto que su esposa hacía a las mujeres. Los hicieron de barro, pero con dientes de granos de maíz; hicieron asimismo de barro a varios animales. El creador pasó sobre ellos una palma de guano y adquirieron vida; luego enrolló la arcilla y la tiró en el suelo; así surgió la serpiente, y en seguida las hormigas, alacranes y otros insectos. El lacandón recién formado veía todo lo que existe. Por eso, Hachakyum les sacó los ojos a todos los hombres, los tostó en un comal y cuando estuvieron fríos los volvió a poner en las cuencas de los hombres; así ya no pudieron ver más que lo cercano.

El creador hizo para los hombres a los animales domésticos, pero éstos se fueron al monte y se volvieron salvajes. Luego ordenó a los hombres hacer armas e instrumentos, así como velas.

Cuando Hachakyum se hizo viejo, formó un doble con hojas de palma de guano; la figura se transformó en el dios y él se fue al inframundo, donde luchó contra el dios de la muerte, murió y resucitó varias veces[12]. Asimismo, su doble en la tierra murió y resucitó.

El creador original Ka'Koch siempre destruía el mundo en los primeros días del año. Hachakyum subió al cielo a hablar con él y creó el Sol, que fue colocado en el centro del cielo, pero sólo cuando le pusieron ofrendas de balché, amate y tamales ceremoniales, el Sol inició su movimiento[13].

11. Bebida hecha de la corteza fermentada del árbol balché mezclada con miel.

12. Esta parte recuerda el descenso al inframundo de los héroes Hunahpú e Ixbalanqué en el *Popol Vuh*.

13. Se trata de la misma idea del *Popol Vuh*: el cosmos divinizado existe gracias a las ofrendas de los hombres.

Una de las partes preferidas del mito cosmogónico quiché del *Popol Vuh* que perduró hasta los grupos mayances actuales (y que encontramos incluso en grupos mesoamericanos no mayas), son las aventuras de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué (el Sol y la Luna de la época actual). En el mito tzotzil, Hunahpú, que es el Sol en el *Popol Vuh*, equivale a Ojoroxtotil, el padre Sol, hijo de la Virgen María; se mencionan también sus molestos hermanos, que corresponden a Hun Batz y Hun Chouén del mito antiguo, y se recogió asimismo la anécdota de cómo por las noches se restituía el bosque talado para la siembra, por obra de los animales, entre los que destacan también el conejo y el venado. Algunos investigadores piensan, a partir de una idea de Eric Thompson, que los gemelos son el Sol y Venus, y encuentran sus representaciones incluso en mascarones provenientes del periodo Preclásico; se basan en que en varios mitos cosmogónicos de los mayas actuales ambos astros aparecen como hermanos. Pero también es posible que los gemelos sean el Sol diurno, Hunahpú, y la Luna, entendida como Sol nocturno, Ixbalanqué, ya que *balam* significa jaguar y Balamqué es entre los k'ekchís actuales Sol-jaguar, o sea, el Sol nocturno. Estos personajes del *Popol Vuh* han sido incluso identificados en cerámica y escultura del periodo Clásico, donde los vemos realizando diversas acciones que concuerdan con el mito, como tirar a los pájaros con sus cerbatanas. Esa notable continuidad revela que el mito solar fue uno de los centrales en el pensamiento maya antiguo.

III. LA ESTRUCTURA DEL COSMOS

1. *Cosmología prehispánica*

Como revelan los textos indígenas coloniales, sobre todo el *Chilam Balam de Chumayel*, los mayas antiguos concibieron el universo conformado por tres grandes ámbitos alineados en sentido vertical: el cielo, dividido en trece estratos; la tierra, imaginada como una plancha cuadrangular, y el inframundo, de nueve niveles. En el décimo tercer cielo residía el Canhel, principio vital del cosmos, identificado con el dios creador, cuyo símbolo era una serpiente emplumada, y en el noveno estrato del inframundo habitaban los dioses de la muerte[14].

14. Tal vez el nombre de Canhel provenga del Arcángel o del Ángel católicos, seres concebidos también emplumados, con alas, pues el nombre maya del dragón celeste y dios creador es Itzamná.

Como hemos dicho en la Introducción, la concepción de la cuadrangularidad deriva de la observación del tránsito anual del Sol, que distingue tanto las cuatro estaciones como los cuatro puntos cardinales. Así, en el pensamiento maya la tierra se subdivide en cuatro sectores o «rumbos», cuyas esquinas estarían en las posiciones noreste, noroeste, suroeste y sureste, y cada sector tiene como símbolos un color: rojo (este), negro (oeste), amarillo (sur) y blanco (norte), una ceiba, sobre la cual se posa un ave; un tipo de maíz, un tipo de frijol y diversos animales, todos ellos del color de los «rumbos». Los árboles sostienen el cielo al lado de deidades antropomorfas llamadas Bacabes o Pahuahtunes por los mayas yucatecos, que también fungen como ordenadoras del mundo en los diversos ciclos cosmogónicos de creación y destrucción.

Pero en el pensamiento maya la cuadruplicidad no se da sólo en el nivel terrestre, sino que abarca el celeste y el infraterrestre; los mitos hablan de las cuatro regiones del cielo, las cuales comparten los colores de las terrestres, y de las cuatro regiones del inframundo; incluso el dios supremo celeste, Itzamná, El Dragón, y el dios del agua, Chaac, son a la vez uno y cuatro: negro, blanco, rojo y amarillo.

Sin embargo, el cosmos no se concebía como un cubo, sino más bien como un romboedro o un prisma romboidal, ya que hay fundamentos suficientes para afirmar que los mayas antiguos concibieron el nivel celeste como una pirámide escalonada de trece niveles[15], y correlativamente, el inframundo también se habría concebido como una pirámide, pero de nueve cuerpos e invertida. Si ello fue así, las cuatro regiones del cielo y las cuatro del inframundo serían las cuatro caras de las pirámides celeste e infraterrestre, que están en contacto con la tierra cuadrangular y que confluyen en la punta como unidad, y esta unidad está representada por el dios supremo celeste y el dios infraterrestre de la muerte, cuya armonía da por resultado la existencia del cosmos.

Cada uno de los sectores del universo tiene su propia significación religiosa, pero el más importante, no sólo para los mayas, sino a nivel universal, es la quinta dirección o Centro del Mundo. Los cuatro sectores que conforman el cosmos derivan de la cruz, por lo que el número sagrado por excelencia no es el cuatro sino el cinco, que representa la confluencia de las dos

15. Ver, respecto de la forma piramidal del cielo, Thompson, 1970: 195-196, y Holland, 1978.

líneas de la cruz, el centro del universo. No se pueden considerar los cuatro lados fuera de su relación con el centro o el punto de intersección de los ejes de la cruz. Y el centro es el mismo para el cielo que para la tierra y para el inframundo, porque es el punto de unión y de comunicación de los diversos espacios cósmicos. Así, el centro no es sólo un punto, sino un eje, que une los dos polos del universo (Guénon, 1969: 57). Y por ser eje, el centro es un umbral donde se hace posible una ruptura de nivel, un salto a los otros mundos.

Los símbolos mayas de la cuadruplicidad y de la quinta dirección o centro del cosmos son diversos. Destaca en primer lugar el glifo del Sol, que es una flor de cuatro pétalos, ya que es él quien rige el tiempo y, además, quien determina la división cuatripartita del espacio. Otro glifo que representa geométricamente el cosmos es el llamado *quincunce* (fig. 2).

Hay también imágenes de la cuadruplicidad cósmica en los códices, como la muy conocida de las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* (lám. 2) que representan los cuatro sectores cósmicos y, en el centro, un templo que funge como *axis mundi* y bajo el cual está sentado el dios supremo Itzamná, en su aspecto antropomorfo, con su pareja femenina.

Pero el símbolo principal del Centro del Mundo en los *Libros de Chilam Balam* es una gran ceiba verde, denominada «Gran Madre Ceiba», que atraviesa los tres niveles cósmicos comunicándolos. Esta imagen del árbol *axis mundi* es una de las más comunes del simbolismo del centro; se halla en la India védica, China, la mitología germánica y muchas otras religiones.

Hay también ceibas en los cuatro espacios terrestres: roja en el este, negra en el oeste, blanca en el norte y amarilla en el sur; cada una de ellas tiene en lo alto un ave del mismo color. La ceiba verde, aunque el mito no lo menciona, debía tener también su ave en la cima, y ésta debía ser verde, por lo que corresponde al ser sagrado que está en el cielo, según el mismo texto: el Canhel, dragón con plumas de quetzal, del que hablamos antes, que se presenta en el mito como el poseedor del semen y las semillas de las plantas, es decir, como el principio vital. Por tanto, el ave de la Gran Madre Ceiba es el Pájaro-serpiente.

En plena concordancia con los textos míticos del *Chilam Balam de Chumayel*, en el arte plástico del periodo Clásico (300 a 900 d.C.) encontramos múltiples representaciones del árbol *axis mundi*, incluso desde el Preclásico (2000 a.C. a 300 d.C.); asimismo, hay diversas cruces, de las que las más destacadas son

las de la ciudad de Palenque, Chiapas, formadas por serpientes bicéfalas en las lápidas de los Templos de las Inscripciones (lám. 31) y de la Cruz (fig. 1) y por una planta de maíz en la del Templo de la Cruz Foliada (fig. 3). Las tres cruces llevan al pájaro divino celeste posado en lo alto, y éste tiene cabezas de serpiente en las alas y cara de una deidad también serpentina (el dios K, Bolon Dz'Acab o Kawil), por lo que equivale al Canhel del libro de Chumayel. Y en la parte inferior vemos símbolos del inframundo. Así, ellas expresan simultáneamente los cuatro rumbos, los tres niveles cósmicos y el *axis mundi*, concebido como árbol con su pájaro encima. Las cruces de los dos primeros tableros se equiparan así con el dragón celeste bicéfalo, y el Pájaro-serpiente pudiera simbolizar al Sol en el cenit, que corresponde a la deidad llamada por los mayas yucatecos Itzamná Kinich Ahau (Dragón del ojo solar), el Sol de la época actual del cosmos[16].

2. *Cosmología de los tzotziles actuales*

Como un ejemplo de la sobrevivencia de las creencias cosmológicas antiguas entre los grupos mayances de la actualidad (obviamente con cambios formales) mencionaremos brevemente la cosmología de los tzotziles recogida por William Holland (1978: 68-98).

La tierra está en el centro del universo y es una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. El cielo es como una montaña o pirámide de trece grandes escalones, seis en el oriente, seis en el occidente y el decimotercero en medio formando la punta del cielo. Desde abajo se ve como una cúpula. Una ceiba gigantesca se eleva en el centro del mundo hacia los cielos; al morir, los espíritus de los «principales» y curanderos se elevan hasta el cielo trepando por las ramas de la ceiba y ahí se convierten en dioses. El Sol se encuentra en el centro del treceavo nivel del cielo; es el Santo Padre, y su recorrido consiste en que en la mañana aparece por el este, precedido por Venus, que es una gran serpiente llamada Mukta Ch'on. Se eleva en una carreta un escalón cada hora, hasta alcanzar el cielo, por un camino de flores para llegar, al medio

16. La identificación del dragón con el Sol se encuentra también en el llamado dios GI del Templo de la Cruz, que reúne rasgos solares y de serpiente emplumada, así como en muchos otros contextos simbólicos del arte maya.

día, al decimotercer piso, el Corazón del Cielo, donde descansa una hora. Por la tarde baja los escalones hacia el Occidente y desaparece en el mar, causando la noche; el tiempo que ésta dura el Sol recorre el mundo inferior iluminando la tierra de los muertos, y al amanecer reinicia su trayecto. El mundo inferior, Olontik, la región de los muertos, se encuentra bajo la tierra y está formado por nueve, trece o un número indeterminado de escalones (fig. 4).

El cielo es la morada de los dioses buenos, los creadores de la vida, en tanto que en el mundo inferior radican los dioses malos que buscan la destrucción. Así, la vida es la lucha constante entre el bien y el mal.

IV. LOS ESPACIOS SAGRADOS

Además de los espacios sagrados del mundo natural, entre los que destacan algunas montañas, cuevas o fuentes con características extraordinarias, donde se piensa que se han producido manifestaciones de lo sagrado, los mayas construyeron en la época prehispánica espacios sagrados, guiados por su pensamiento cosmológico. Estos espacios fueron grupos ceremoniales que se ubicaban preferentemente en el centro de las ciudades y que tenían la finalidad de lograr una concentración de las energías divinas para que los hombres pudieran fortalecer el vínculo con los dioses.

Con la repetición de los ritos, se cree que el poder sagrado se va acrecentando y con él crecen también las construcciones religiosas: un templo se erige sobre otro, una plaza encima de otra plaza. Las renovadas construcciones para el culto se hacían sobre las antiguas no con fines pragmáticos, como se ha afirmado algunas veces, sino para incorporar a la nueva construcción la fuerza divina acumulada, ya que se considera que los dioses reconocen los sitios de encuentro con los hombres y retornan a ellos cuando se les invoca en el rito.

Los espacios sagrados, que se hallan generalmente en el corazón de las ciudades mayas, tienen como modelo la imagen del cosmos; son microcosmos que tienen a su vez uno o varios centros, considerados también, todos ellos, como Centro del Mundo, ya que la geografía sagrada admite la contradicción y la plurivalencia. En estos puntos centrales seguramente se realizaban ritos para revivir periódicamente el acontecimiento de la crea-

ción del cosmos, como una forma de revitalizarlo, así como para emprender viajes sagrados a las regiones celeste e infraterrestre.

El templo-pirámide en la arquitectura maya siempre se vinculó con la plaza; son dos elementos arquitectónicos absolutamente unidos, y ello se debe a su sentido simbólico: representan el vínculo de la tierra cuadrangular con el cielo piramidal, del ámbito de los hombres y el de los dioses. En todas las fuentes se puede constatar que las plazas, que siempre obedecen a un presupuesto rectilíneo (Andrews, 1995: 7), lo cual alude a la cuadrangularidad de la tierra, eran el espacio para que el pueblo participara en las ceremonias religiosas oficiales; en tanto que los templos en lo alto de las pirámides eran el sitio para los sacerdotes, el *sancta sanctorum* al que sólo ellos podían acceder para realizar diversas ceremonias, como algunos sacrificios humanos. El ascender a la pirámide significaba entonces, como en otros pueblos, emprender un viaje sagrado en el centro del mundo, realizar una ruptura de nivel, trascender el espacio de los hombres y penetrar en el de los dioses, hasta llegar a la cima de la montaña sagrada, representada por el templo, que simbolizaba el centro del cielo[17].

Y no sólo en Mesoamérica, sino en otras regiones, como en Egipto, la pirámide es uno de los principales símbolos de la cuadruplicidad cósmica y del centro del mundo. Claramente simboliza la montaña, pero la montaña representa a su vez el cielo; en tanto que la pirámide invertida es símbolo de la caverna, que es entrada al inframundo. Asimismo, la primera es principio masculino y activo, mientras que la segunda es femenino y pasivo (Guénon, 1969: 186-7). Los *Textos de las pirámides* egipcios dicen que las pirámides «eran, como demuestra la arquitectura de la pirámide escalonada de Saqqara, la escalera que permitía al rey muerto subir al cielo, o bien la última "gota" de los rayos del Sol que podía seguir para subir y confundirse con el astro» (Poupard, 1987: 1413). Ello concuerda, a su vez, con la idea tzotzil que mencionamos antes de que el espíritu de los «principales» y curanderos muertos sube al cielo para convertirse en dios.

La pirámide es a la vez montaña y estructura celeste porque descansa sobre una base cuadrangular, pegada a la tierra cuadrada, con la que se identifica, mientras que su punta representa el más alto nivel celeste. Simboliza el progresivo ascenso desde la multiplicidad terrenal hacia la unidad, representada por la cima,

17. Ver Eliade, 1979: 46.

donde reside el dios supremo, llamado entre los mayas yucatecos Itzamná, Canhel e Itzamná Kinich Ahau. La pirámide simboliza, en síntesis, la progresiva divinización del cosmos.

Y la pirámide invertida del inframundo significa, por tanto, el descenso desde el nivel terrestre cuadrangular, asiento de la multiplicidad, hasta la unidad, también sagrada, de la muerte, el término de la temporalidad, de la terrenalidad. En el estrato más bajo del inframundo reside el dios de la muerte, Ah Puch, Kisin, Hun Camé y Vucub Camé, complemento dialéctico del dios supremo celeste, energía vital del cosmos. Por ello, la deidad de la muerte se identifica también con el Sol, pero el Sol en el nadir, el Sol muerto. Las puntas de las dos pirámides cosmológicas simbolizan, por tanto, los dos principios sagrados opuestos, que rigen el equilibrio del cosmos y cuya alternancia da por resultado la existencia en la tierra.

Uno de los mejores ejemplos de la arquitectura cosmológica maya se halla en la ciudad de Palenque, Chiapas, que floreció durante el periodo Clásico Tardío (600 a 900) (lám. 3). Aquí encontramos una pirámide de nueve cuerpos que simboliza el inframundo (aunque obviamente no es una pirámide invertida) y otra de trece niveles que sin duda representa el cielo, las cuales corroboran, más fielmente que las fuentes escritas coloniales y las etnografías, que esos ámbitos cósmicos se concebían en forma piramidal, a la vez que el carácter de microcosmos que tuvieron los centros ceremoniales mayas.

La pirámide celeste de Palenque es el Templo de la Cruz (lám. 4), ya que, además de ser un basamento de trece niveles, tiene en la cúspide, en el treceavo nivel, un recinto donde se representa a los gobernantes rindiendo veneración al dios celeste supremo, representado como serpiente bicéfala, formando una cruz que delimita los cuatro sectores cósmicos, y como Pájaro-serpiente, posado en lo alto de dicha cruz. Esta imagen del dragón como *axis mundi* se puede equiparar a la del dios Itzamná antropomorfizado en el centro del mundo de las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid*, que hemos mencionado antes.

La pirámide de Palenque que representa el inframundo es el Templo de las Inscripciones (lám. 5). El basamento, de nueve niveles, tiene en su interior la sepultura del gran gobernante Pacal, en el punto central más bajo, que representa el último estrato del inframundo, el Xibalbá, residencia del dios de la muerte. El acceso del espíritu del hombre al inframundo después de la muerte, según los mitos, se hacía descendiendo desde el nivel

terrestre a través de los nueve estratos; por eso, la entrada a la tumba está en lo alto, en el piso del templo, que corresponde aquí a la superficie de la tierra. Así, el rito de enterramiento de Pacal simbolizó su descenso al Xibalbá, a través de los nueve escalones del inframundo.

En otras ciudades mayas hallamos también construcciones que parecen simbolizar los niveles cósmicos, aunque son distintas a las de Palenque, por ejemplo el Templo I de Tikal y el Templo del Búho de Dzibanché. Y en particular el Castillo de Chichén Itzá (lám. 6) es una pirámide que parece ser símbolo celeste, infraterrestre y temporal, ya que tiene nueve niveles, pero presenta un carácter celeste expresado en una hierofanía de sombra que se produce exactamente en el equinoccio de primavera: una serpiente con diseño de rombos en el dorso, que corresponde a la Cascabel Tropical (*Crotalus durissus durissus*) y que fue el símbolo del dios supremo, descendiendo por la alfarda de la escalera; la cabeza emplumada en la parte inferior revela que se trata del dragón celeste bajando al nivel terrestre en ese día, que fue un importante momento sagrado para los mayas. Además, los escalones de las cuatro caras de la pirámide sumaban 364 y, aunando la base del templo, representan los 365 días del año, por lo que la pirámide también simboliza el tiempo, determinado por el ciclo solar.

Por otra parte, se ha demostrado que las ciudades mayas fueron construidas con orientaciones astrales (Aveni, 1980), lo que impregna los espacios de las energías sagradas emanadas por los seres celestes en sus trayectorias. Así, las plazas, templos y pirámides, canchas para el juego de pelota, arcos y caminos pavimentados, patios y otros edificios, no sólo simbolizan los espacios primordiales del origen de los tiempos y los grandes niveles y rumbos del universo, sino también las rutas de los cuerpos celestes.

Entre esos símbolos astrales de la arquitectura maya están los *sacbeoob*, «caminos blancos», llamados así por estar pavimentados con estuco; entre ellos destacan los de la región Puuc y los del noreste y norte de la península de Yucatán. El más largo, de 100 km, es el que une las ciudades de Cobá y Yaxuná.

Los *sacbeoob*, que a veces tienen hasta 10 m de ancho, rematan con monumentales arcos, independientes de cualquier otra construcción, y parecen haber tenido fundamentalmente un sentido simbólico y ritual, es decir, pudieron haber servido para realizar peregrinaciones religiosas, como las que se lleva-

ban a cabo en otros sitios mayas, pues para transitar a pie, incluso cargando mercaderías, no se requería una obra de la magnitud del *sacbé*. En el camino Cobá-Yaxuná hay montículos y plataformas que seguramente se usaban para diversos ritos relacionados con la peregrinación. Los caminos fueron tan cuidadosamente construidos porque el viaje sagrado debía realizarse sobre una vía también sacra, que fuera la reproducción terrestre del gran camino blanco del cielo, la Vía Láctea, a la que hasta hoy los mayas denominan *sacbé*.

Los *sacbeoob* parecen significar, además, una liga divina entre un centro ceremonial y otro, cuyos umbrales de acceso eran los arcos (lám. 7). El simbolismo universal del arco, como el tránsito de un estado profano a otro sagrado, o el umbral que permite el acceso a un espacio sagrado, así como el puente o liga del nivel terrestre con el celeste, nos ilumina para comprender esas peculiares construcciones mayas, que eran principio y fin de las vías sacras. Así, la función de los arcos que iniciaban y culminaban un *sacbé* parece haber sido la de marcar el límite del espacio sagrado que constituía el centro ceremonial, y el paso bajo él debe haber constituido un importante rito de acceso.

El arco ritual se asocia también con el arco iris, que simboliza el gran umbral celeste, las «puertas del cielo», es decir, que conducen hacia el ámbito de lo divino. Ese umbral es arco y camino celeste al mismo tiempo; es camino que une la tierra con el cielo, y ello resulta de su relación con la lluvia, que «representa el descenso de los influjos celestes al mundo terrestre»[18]. En muy diversas tradiciones, entre las que están las mesoamericanas, el arco iris se asemeja a una serpiente, que es la guardiana de los tesoros terrestres, pero que a veces puede traer malas influencias.

Los caminos blancos también aparecen en los mitos y símbolos religiosos de los mayas antiguos y en los mitos mayas actuales, lo cual corrobora su carácter simbólico y ritual. Los *sacbeoob* mitológicos pueden ser terrestres, pero generalmente son infraterrestres y celestes; por ejemplo, la tradición local en Cobá señala que un *sacbé* terrestre unía a Cobá con el cenote sagrado de Chichén Itzá, y otro infraterrestre iba de este cenote a la ciudad de México. Dicho camino puede estar relacionado con el que al parecer une el cenote sagrado y el cenote Xtoloc de la misma

18. Ver Guénon, 1969: 340. El arco iris se llama así porque entre los griegos estaba asimilado al peplo de Iris, que era la mensajera de los dioses, intermediaria entre el cielo y la tierra (*Ibid.* 341).

ciudad, pasando por debajo de la gran pirámide, llamada El Castillo. Los mitos actuales sobre caminos subterráneos claramente se relacionan con la idea prehispánica de una red de caminos infraterrestres, uno de los cuales conducía al Xibalbá, el más profundo estrato del inframundo. Los caminos infraterrestres se conciben, así, como conductos entre sitios sagrados, de igual modo que los *sacbeoob* reales, y como vías de acceso a la región de la muerte.

Y la significación antigua de los caminos blancos se conservó también, por lo menos hasta 1936, en un mito cosmogónico de los mayas yucatecos que narra el origen de los caminos en una de las épocas cósmicas. El mundo estaba habitado por los *puzob*, «jorobados», dice el mito, que eran enanos muy trabajadores, con poderes mágicos. Ellos construyeron las antiguas ciudades en la oscuridad, antes de que hubiera Sol. Un día, un enano caminaba entre los arbustos llevando una gran bolsa de piedras; éstas se cayeron y así apareció el *sacbé*. En esa edad había un camino suspendido en el cielo, que iba de Tulum y Cobá a Chichén Itzá y Uxmal; este camino se llamaban *cuxan-sum*, «cuerda viviente», y también *sacbé*. Era una larga cuerda viva de cuyo centro manaba sangre; una especie de cordón umbilical del cielo, a través del cual las deidades enviaban el alimento a los dirigentes que vivían en las ciudades que hoy se encuentran en ruinas. Un día la cuerda se rompió y su sangre se derramó. Sin el alimento divino, los enanos se olvidaron de adorar a los dioses, se volvieron de costumbres relajadas y fueron destruidos[19].

Este mito, claramente heredado de la época prehispánica y que parece aludir también a la ruptura del orden maya ocasionada por la conquista española, concibe las ciudades sagradas del pasado como obra de seres superiores y nos presenta una réplica celeste del gran *sacbé* terrestre que unía Cobá y Yaxuná, confirmando el carácter sagrado de éste. La identificación del camino con la cuerda es esencial para entender la función de los *sacbeoob*. Obviamente la cuerda significa lazo de unión y conducto de vida (cordón umbilical); y es también vínculo del cielo con la tierra: símbolo de ascensión del hombre, lo mismo que el árbol y la escalera, así como energía divina que desciende a la tierra. Había un rito, posiblemente de fertilidad, que consistía en que

19. Mito recogido en Chan Kom, en 1934, y en Tusik, en 1935-1936. Ver Villa Rojas y Redfield, 1964.

varios hombres se pasaran una cuerda por el pene para ofrecer, todos unidos, su sangre a las deidades. En el *Códice Madrid* se representa a varias deidades realizando ese rito.

Pero además, la cuerda es delimitación de espacios sagrados; los mayas rodeaban los lugares donde se realizaría un rito con una cuerda sostenida por cuatro ancianos asistentes del sacerdote. Y también la cuerda era marco del cosmos, pues los quichés mencionan en su cosmogonía la «cuerda de medir» que se usó en la creación del universo.

La cuerda se relaciona asimismo con la serpiente, que simboliza múltiples cosas, entre ellas el líquido vital sagrado por excelencia: la sangre, por lo que el *sacbé* o *cuxan-sum* del mito maya yucateco, que manaba sangre, es la serpiente sagrada que infunde vida al mundo. Así, ese camino celeste, que es también cuerda y serpiente, significa unión, lazo vital, comunidad entre los hombres y comunión entre los hombres y los dioses. Las redes de caminos internos y entre las distintas ciudades tenían seguramente ese mismo sentido simbólico, por lo que los *sacbeoob* pueden entenderse como el lazo sacralizado y viviente que unía los espacios sagrados.

Y la identificación de camino y cuerda con serpiente remite al dragón celeste, ya que su cuerpo se representa muchas veces como una banda con glifos de los astros, que es precisamente la Vía Láctea, el *sacbé* celeste, y también el gran río del cielo del que desciende la lluvia, como se representa en la página 74 del *Códice Dresde* (lám. 1) y la casa E del Palacio de Palenque. Por eso los mayas actuales de Quintana Roo llaman todavía *sacbé* a la Vía Láctea.

Otros espacios sagrados en las ciudades mayas fueron los campos para el juego de pelota; las canchas se encuentran dentro de los recintos ceremoniales, lo cual revela que este juego fue un importante rito; su sentido simbólico se expresa en los relieves que decoran las propias canchas, así como en las fuentes escritas, donde se asocia con la cosmogonía y con el movimiento de los astros. El juego, que en el periodo Clásico realizaban los gobernantes, reproducía la pugna de los dioses astrales, sobre todo el Sol y la Luna, ya que la cancha simbolizaba el cielo, la pelota, el astro, y el acto del juego, su movimiento, por lo que tenía el sentido de propiciar, por magia simpatética, el tránsito de los astros; ello implicaba colaborar con los dioses para mantener la existencia del universo. El juego se relaciona, así, con uno de los conceptos fundamentales

del pensamiento mesoamericano: la lucha de contrarios que hace posible la existencia del cosmos.

Entre los espacios sagrados también podemos destacar los templos-dragón que se construyeron en varios sitios del área maya, como Hochob, Chicanná (lám. 8) y Ek' Balam; su fachada representa un rostro fantástico, cuya boca es la entrada, un animal prodigioso con predominantes rasgos serpentinos, pero con características de otros animales, como cocodrilos, lagartos y aves, es decir, un dragón. El recinto representa, así, el interior de ese ser sagrado, símbolo a su vez de la tierra, y por ello, la entrada al inframundo; penetrar en él implicaba, por tanto, descender a la región infraterrestre, lo que equivale a morir para renacer sacralizado. En otras palabras, es un símbolo de iniciación. Por tanto, el templo-dragón maya, del cual hay equivalentes simbólicos en China, parece representar el sitio divino en el que sólo pueden entrar aquellos hombres que se han sacralizado, es decir, que han pasado por una iniciación, o cuya iniciación se halla en proceso, ya que el hecho de ser tragado por un dragón es una de las formas de adquirir poderes divinos entre los mayas y otros grupos diversos.

V. RECAPITULACIÓN

Tanto el pensamiento cosmogónico como las ideas sobre la estructura del cosmos entre los mayas estuvieron inscritos en una profunda concepción del tiempo, según la cual el cosmos se rige por una ley cíclica de muerte y renacimiento. En el pensamiento maya, tanto el prehispánico como el actual, han existido varias eras cósmicas en las que habitaron distintos tipos de hombres que los dioses formaron con el fin de ser venerados y alimentados; esos hombres fueron destruidos por no responder al requerimiento de las deidades, hasta que éstas encuentran una materia sagrada, el maíz, que mezclado con sangre divina dará por resultado al hombre consciente de su sitio en el mundo. Pero como el cosmos sigue una inexorable ley cíclica, los hombres de maíz y su mundo serán también destruidos en el futuro.

La cosmología maya prehispánica, que ha sobrevivido hasta hoy en algunos grupos mayances, nos presenta un universo armonioso con la forma de un romboedro, constituido por el cielo piramidal, la tierra cuadrangular y el inframundo como pirámide invertida; es un esquema determinado por el movimiento del

Sol, donde se conjugan colores, aves, árboles cósmicos, y donde, en un ordenado transcurrir, se mueven las energías sagradas manifestándose en múltiples seres del mundo natural y en complejos símbolos que las representan.

Las ideas cosmogónicas y cosmológicas, tanto como los conocimientos astronómicos, que fueron extraordinariamente avanzados en el mundo maya, determinaron la construcción de los espacios sagrados en la tierra. Los templos se erigían orientados según las direcciones astrales, fundamentalmente los equinoccios y los solsticios, y se colocaban sobre basamentos piramidales que representaban a la vez las montañas sagradas y los espacios celeste e infraterrestre, en los que sólo podían penetrar los sacerdotes y los iniciados, en tanto que el pueblo permanecía en las plazas (construidas con un esquema cuadrangular), símbolos del nivel terrestre, durante las ceremonias religiosas. Entre esos templos destacan los templos-dragón, que aluden a los ritos iniciáticos de descenso al inframundo a través de las fauces del dragón terrestre. Asimismo, los arcos y caminos pavimentados que comunican los distintos espacios sagrados, y las canchas para el juego de pelota, tuvieron una significación religiosa astral.

Pero estos espacios sagrados no eran sólo una representación simbólica del cosmos, sino que su construcción tuvo la finalidad principal de lograr la comunicación de los hombres con las energías sagradas a través del ritual, de propiciar el descendimiento o el ascenso de los dioses al nivel terrestre, y el descendimiento o ascenso de algunos hombres sacralizados, los chamanes, al inframundo y al cielo.

Y asimismo, en tanto que los espacios sagrados fueron Centro del Mundo, ellos sirvieron sin duda para revivir el tiempo divino de los orígenes, o sea, para reproducir el mito cosmogónico, y revitalizar periódicamente al cosmos.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, G. (1995), «Arquitectura maya», *Arqueología Mexicana* II (11), México: México desconocido, INAH.

Aveni, A. (1980), *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin: University of Texas Press.

Bruce, R. D. (1974), *El libro de Chan K'in*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Eliade, M. (1979), *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus.

Eliade, M. (1983), *Mito y realidad*, Barcelona: Labor.

Freidel, D. y Schele, L. (1993), *Maya cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: William Morrow and Co.

Garza, M. de la (1987), «Los mayas, antiguas y nuevas palabras sobre el origen», en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Garza, M. de la (1998), *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México: Paidós/UNAM.

Gossen, G. H. (1979a), *Los chamulas en el mundo del Sol, tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Gossen, G. H. (1979b), «Cuatro mundos del hombre: Tiempo e historia entre los chamulas», *Estudios de Cultura Maya* XII, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Guénon, R. (1969), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires: Eudeba.

Guiteras Holmes, C. (1965), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México: FCE.

Holland, W. (1978), *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Libro de Chilam Balam de Chumayel (1985) (trad. de A. Médiz Bolio), México: Secretaría de Educación Pública.

Maudslay, A. P. (1974), *Biología Centrali-Americana, Contributions to the Knowledge of the Fauna and Flora of Mexico and Central America*, 2 vols., London, 1889-1902. Ed. facsimilar preparada por F. Robicsek, New York: Melipatron Publishing Co.

Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles (1980) (trad. de A. Recinos), en M. de la Garza (comp. y prólogo), *Literatura maya*, Caracas/Barcelona: Ayacucho/Galaxis.

Meslin, M. (1978), *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid: Cristiandad.

Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché (1980), en M. de la Garza (comp. y prólogo), *Literatura maya*, Caracas/Barcelona: Ayacucho/Galaxis.

Poupard, P. (1987), *Diccionario de las religiones*, Barcelona: Herder.

Thompson, E. (1970), *Maya History and Religion*, Norman: University of Oklahoma Press.

Thompson, E. (1962), *A Catalog of Maya Hieroglyphs*, Norman: University of Oklahoma Press.

Villa Rojas, A. y Redfield, R. (1964), *Chan Kom. A Maya Village*, Chicago: The University of Chicago Press.

LOS DIOSES:
ENERGÍAS EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO

Laura Elena Sotelo Santos

Este apartado se propone estudiar el conjunto de dioses que durante el Posclásico Tardío fue venerado por los mayas. Para conocerlos, empleamos básicamente tres tipos de fuentes: las noticias que consignaron los españoles al estar en contacto con el mundo maya, las fuentes indígenas transcritas en caracteres latinos y los códices mayas. La mayoría de las referencias al panteón maya aparece en contextos rituales o míticos y está enunciada en un lenguaje simbólico que expresa un complejo sistema de creencias en el que las deidades son el origen y la causa de la existencia, son la explicación trascendente del acontecer, de la diversidad, a la vez que de la permanencia y el orden.

Un recorrido por los distintos ámbitos del universo maya nos permitirá identificar algunas de las fuerzas sagradas que lo rigen.

I. DIOSES CELESTES

El conjunto más complejo y significativo de formas divinas reside en el cielo, pues ésta es una región infinita e inalcanzable, simboliza la sacralidad, el poder, la perennidad y la trascendencia (Chevalier y Gheerbrant, 1988: 281). Entre los mayas, los fenómenos siderales se personifican en dioses, cuyos nombres, funciones y características dan cuenta de la unidad del cielo, a la vez que de la diversidad, de la estructura que tenía y de las diversas energías que de él emanan. Por ello, podemos hablar de

un dios celeste, supremo y creador, y simultáneamente de un conjunto de dioses que tienen su morada en el cielo y presiden sus diversos aspectos.

1. *Dioses creadores*

Dice el *Popol Vuh* que antes de que se creara el universo «existía el cielo y también [K'ush Kah], el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios» (23). Es claro que los mayas distinguen entre el espacio celeste y la energía divina primordial que ahí reside. Se trata de un ser trascendente, poderoso, infinito y eterno, como el cielo mismo, cuya fuerza genésica ha dado origen al universo; por eso también se le llama Tzakol, Bitol, el Creador y Formador. El *Popol Vuh* señala que «como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación» (24), mientras que el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* dice: «allí donde no había cielos ni tierra estaba su Divinidad que se hizo una nube sola de sí misma, y creó el universo. Y estremeció los cielos su divino y grande poder y majestad» (120). La epifanía de la energía creadora del dios es una nube, primera muestra de su actividad celeste, e indicador del agua y de la fecundidad que de aquí emanará. Su nombre en maya yucateco es Itzam Na, que, al decir de fray Bernardo de Lizana, es «el rocío, o sustancia del cielo y nubes» (1988: 55). Ésta es la denominación más frecuente en los textos coloniales del área septentrional; el nombre Itzam (que también significa «lagarto») se forma de las raíz *itz,* que se relaciona con los líquidos vitales que dan lugar a la existencia, a la vez que *its'* se vincula con los conocimientos sagrados del universo (*Diccionario Maya Cordemex*: 271-272). Así, Itzam puede ser el «Brujo del Agua», y se refiere al sabio que conoce los secretos para generar y conservar la vida (Morales, 1991: 6), Itzam Caan (Brujo del Agua del Cielo) destaca su aspecto celeste, e Itzam Muyal (Brujo del Agua de Nube) su advocación de nube (*Ritual of the Bacabs*: 152).

Entre los yucatecos está la creencia en Ku Citbil ti Caan, cuyo nombre indica que se trata de una deidad celeste, que crea mediante la palabra. Citbil en el siglo XVIII todavía era «un ídolo, el principal de los que aún idolatran» (Santa Rosa, 1912: 9, 15 y 16 en *El libro de los libros de Chilam Balam,* 192) lo que corrobora que se trata de otro nombre del dios supremo celeste. Al igual que en el *Popol Vuh*, la palabra portadora del germen de la creación es la primera manifestación divina (24). La sabiduría es

otra de las epifanías del dios creador, por eso en los textos coloniales los mayas lo califican como «sabio» (*Popol Vuh*: 23, y *Libro de los Cantares de Dzitbalché*: 373).

En una oración de Yucatán del siglo XVII se le invoca como Hunab Ku, Dios Único, «Señor de este mundo, de todas las cosas hechas por él» (*Cantares de Dzitbalché*: 372). Soberano primordial, Ahau Caan, Señor del Cielo (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*: 87; *El libro de los libros de Chilam Balam*: 96), Yumil Caan, Amo y Dueño del Cielo (*Diccionario Maya Cordemex*: 982), es el creador del orden cósmico, es el «dueño de todas las cosas que están bajo su mando» (*Cantares de Dzitbalché*: 373); habita en lo más alto del cielo, donde tiene una estera, símbolo maya de autoridad, y desde este trono celeste rige al mundo (*Ibid.*). Uno de sus nombres entre los quichés es Tepeu, Soberano (*Popol Vuh*: 23), y los yucatecos los veneraban diciéndole: «Nuestro señor rey, dueño de ese cielo, está en la nube, está en el cielo» (*Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*: II, 322-323).

Itzam Can, Brujo del Agua Serpiente, es una de sus principales advocaciones, mientras que la energía creadora del cielo entre los yucatecos se llama Canhel, Serpiente de Vida (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*: 88), en quien se reúnen los aspectos primordiales de la fertilidad biocósmica, representada por la serpiente (Garza, 1984: 319). El *Popol Vuh* lo llama Gucumatz (23), Quetzal Serpiente, pues en él se integran los elementos celestes y primordiales del quetzal (*Pharomacrus moccinno)* y fecundantes y acuáticos de la serpiente. Así, en el dios maya de la creación se conjugan los dos principios fundamentales que garantizan la fertilidad cósmica: el cielo y el agua.

El aspecto creador del Corazón del Cielo se manifiesta en cuatro dioses quichés: Huracán, Una Pierna, Caculhá Huracán, Rayo de una Pierna, Chipi Caculhá, El Pequeño Rayo y Raxa Caculhá, El Rayo Verde, cuya presencia, calificada como «buena» por el Corazón del Cielo, marca el inicio del mundo (*Popol Vuh*: 24). La acción del dios (a la vez uno y cuatro) se identifica con la actividad celeste primordial, mediante la cual hay una transformación del cielo sobre la tierra. Un rayo, un pequeño rayo, o un rayo azul verde produjeron una chispa de vida, poderosa y fertilizante, con la que el mundo comenzó a existir. Pero no sólo fue la acción del fuego celeste, sino que vino acompañada de un líquido divino, lleno de vida, semejante al esperma (*itz,* según los mayas yucatecos): la lluvia, y en fecundante tormenta,

en la que se combinan agua, aire y fuego, las energías cósmicas de Huracán crearon la tierra (*Ibid.*). En otros términos, el Corazón del Cielo posee las energías de la fertilidad biocósmica (el rayo, la tormenta y la lluvia), por eso el *Popol Vuh* dice que el dios «se llama Huracán».

Los yucatecos veneraban a una deidad con funciones semejantes: Bolon Dz'acab. Es un dios que en los tiempos primordiales, durante un cataclismo cósmico, protege el principio de regeneración del universo, simbolizado en semillas de calabacitas, calabazas, frijoles y maíz, envolviéndolo y atándolo todo en la capa más alta del cielo (*El libro de los libros de Chilam Balam*: 75). Parece corresponder al germen fecundo primordial, que se encuentra en el cielo, el cual, puede renacer y multiplicarse a pesar de la muerte —o de la catástrofe—. Bolon Dz'acab es el señor de las simientes. Las semillas existen desde los tiempos primordiales; son un don divino. Su nombre puede significar Linaje Supremo, pues *tz'acab* es casta, linaje, abolengo (*Diccionario Maya Cordemex*: 831). En el *Popol Vuh* uno de los títulos del dios supremo es el de Envoltorio de la Majestad (156), aspecto que se relaciona con Bolon Dz'acab como aquel que lo envolvió y lo ató todo en lo más alto del cielo, aquel que resguardó las semillas primigenias y una vez creado el hombre él preserva el linaje noble al que pertenecen todos los gobernantes mayas; por ello es el señor del Linaje Supremo o Primordial.

Es posible que los diferentes valores onomásticos del dios celeste se hayan convertido posteriormente en divinidades independientes. Determinar en qué momento se da esta transformación y qué denominaciones corresponden a energías divinas y cuáles a aspectos de un solo dios no es una tarea fácil. Algunos parecen ser títulos de los tiempos primordiales, mientras que otros pueden corresponder a advocaciones bajo las que eran venerados. Por ejemplo, en Yucatán encontramos oraciones en que se veneraba a Itzam Kan —o su variante Itzam Caan— con la que se aludían al Itzam celeste, serpentino y cuádruple, a Yax Itzam, el Itzam Primordial o Sagrado, a Ahau Can —o Can Ahau—, Señor Cielo, Señor Serpiente, o Serpiente Cielo, que corresponden al nombre del supremo sacerdote entre los yucatecos, y que a su vez es la serpiente de cascabel (*Crotalus durissus terrificus*) (Garza, 1984: 174, 195 y 299). De igual manera, en el *Popol Vuh* se menciona un grupo de seres en cuyos nombres se incorporan los de ciertos animales por sus características biológicas: Hun Ah Pu Vuch (Un Cazador Tlacuache), Hun Ah Pu Utiu (Un

Cazador Coyote), Zaqui Nima Tziss (Gran Pizote Blanco, la Abuela del Alba) y Zaqui Nim Aq (Gran Jabalí Blanco), tienen cualidades relacionadas con la reproducción y cuidado de su prole (Nájera, 1989: 1344-1346).

Las deidades de los tiempos de la creación generalmente actúan en parejas, pues en ellas se reúnen los atributos femeninos y masculinos, que se integran en el dios creador. Así, la deidad primordial maya es un ser andrógino, Ix Hun Itzam Na, el Gran Itzam Na, la Señora Itzam Na (*Ritual de los Bacabes*: 410), en quien coexisten simultáneamente los dos principios, pues se basta a sí mismo. En ocasiones se manifiesta uno y en otras otro, hasta que, dice Eliade, se alcanza una polarización divina y el mundo se explica como resultado de la hierogamia primordial (Eliade, 1972: 376). Itzam Na tiene su contraparte femenina en Itzam Cab (el Brujo del Agua del Mundo), Itzam Cab Ain (la Iguana Tierra Cocodrilo) y Chac Mumul Ain (el Gran Cocodrilo Lodoso) (Garza, 1984: 203). El *Libro de Chilam Balam de Chumayel* dice que después de la reordenación del mundo, bajó Uuk Cheknal [¿Siete Fecundador?] de la séptima capa del cielo y «pisó las espaldas de Itzám Cab Aim» (89), acción que puede interpretarse en el sentido de fertilización. A continuación el texto señala que «entonces despertó la Tierra, en este momento despertó la Tierra» (*Ibid.*).

En varias plegarias del *Ritual de los Bacabes* se invoca a Itzam Cab en un contexto erótico en el que se destaca la unión sexual del cielo con la tierra (297, 394-395, 397-398). Por esto, un augurio para un *katún 13 ahau* señala que «Será cuando cree, haga nacer Itzam Cab Ain, Brujo del Agua Tierra Cocodrilo, vida perdurable en la tierra» (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*: 89). Otras denominaciones de la pareja primordial son Can Ahau Caanal Tii Cab (Señor Serpiente Celeste), Can Ahau Tii Cab (Señor Serpiente de la Tierra), en donde se destaca su aspecto fecundante, y Chacal Ah Chuc (el Incendiario Rojo), Sacal Ah Chuc (el Incendiario Blanco), que muestra su carácter ígneo (Morales, 1991: 142-144).

La estructura del cielo se explica mediante un conjunto de dioses. Ah Raxa Tzel, el Espíritu de la Jícara Azul, es el nombre del dios que en el *Popol Vuh* (164) representa la bóveda celeste, plena de fertilidad. Su forma alude a la trascendencia, a la inmutabilidad; su color, al espacio primordial, y la especie vegetal, por sus innumerables semillas, a la abundancia. Su pareja es Ah Raxa

Lac, el Espíritu del Plato Verde, la Tierra, el principio femenino, pasivo y receptor, a la vez que es la evidencia de la creación a partir del centro, del Corazón del Cielo.

En Yucatán se veneraba a Amayté Ku, Dios de los Cuatro Ángulos, también conocido como Amayté Kauil, Dios de los Cuatro Ángulos, que Provee de Abundantes Cosechas. Ambas denominaciones se refieren a las cualidades siderales: un espacio cuadrangular, que desde los tiempos previos a la creación está estructurado «en cuatro ángulos, en cuatro rincones» (*Popol Vuh*: 21), y al carácter de abastecedor en la tierra de fertilidad celeste. Es una advocación de Itzam Na Kauil (Thompson, 1975: 262). De manera semejante los señores quichés en una bella oración invocan al Corazón del Cielo bajo la denominación «los cuatro rincones, los cuatro puntos cardinales» (*Ibid.*: 156).

El dios celeste es también Itzam Kan, Brujo del Agua de los Cuatro Rincones, que se menciona en el *Ritual de los Bacabes*. Divinidad cuádruple, en algunas oraciones aparece llevando como título el color del rumbo con el que se vincula en un momento determinado: rojo, blanco, negro y amarillo (407).

Oxlahun Tiku, Trece Deidad (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*: 87), es quien integra las trece capas superpuestas que constituyen verticalmente el cielo (Sotelo, 1988: 21), por eso se le llama también Oxlahun Citbil, Trece Ordenador (*Ibid.*: 77). Se le menciona a la vez como «deidad inmensa (deidad de 8 000 veces)» con lo que tal vez se alude a su carácter infinito y múltiple (*Ibid.*: 94) y simultáneamente se señala que es el propio Hunab Ku, Deidad Única.

La noche estrellada es otro aspecto de Itzam Na. Itzam Tzab, Brujo del Agua de las Pléyades, es uno de sus nombres, pues *tzab* significa crótalo de serpiente, y al conjunto de estrellas que en el pensamiento maya se agrupan como la cola de la serpiente de cascabel le llamaban también *tzab* (*Diccionario Maya Cordemex*: 849). Uno de los cultos más importantes de Yucatán en el siglo XVI era el que recibía bajo la advocación de Yax Coc Ah Mut, cuyo nombre, según Barrera Vásquez, tiene el sentido de Señal de las Estrellas. Se compone de *coc ah*, que posiblemente corresponde al de una constelación conocida entre los mayas como Tortuga Verde (*Ibid.*: 330), su variante *cocay,* luciérnaga y de *mut*, que significa anuncio, fama y señal (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*: 162). Se relaciona con el Oriente, y en este sentido simboliza el orden cotidiano que se da al sucederse el día y la noche; es decir, aunque está asociado con el aspecto oscuro

del cielo, simboliza también al nuevo día, en tanto que le antecede. La profecía de un *katún 3 ahau* señala que cuando está presente Yax Coc Ah Mut habrá «gran sabiduría» (*El libro de los libros de Chilam Balam*: 75).

En un *katún 5 ahau* se lee: «[...] entonces se levantará Amayté Ku, y se extenderá sobre la ceiba el Quetzal [...]» (*Ibid.*: 119)[1]. La imagen del ave sobre un árbol es frecuente en el pensamiento maya y tiene, entre otros, el sentido de simbolizar el orden del mundo. El quetzal es la kratofanía de Amayte Kauil; se asocia con este dios posiblemente por el color verde azul (*yax*) metálico de sus plumas, que remiten al color del cielo, y por habitar generalmente en lo alto de las copas de los árboles.

En los *Libros de Chilam Balam* se dice que durante un *katún 1 ahau*, que preside Amayte Kauil, «bajarán sogas y cuerdas; del cielo bajará la fuerza» (*El libro de los libros [...]*: 76). En los textos proféticos la cuerda hace las veces de *axis mundi;* a través de ella se da la comunicación del dios celeste con el mundo. Es un atributo de Amayte Kauil, con ella ha delimitado al cosmos, lo ha medido, y con ella lo ha integrado y unificado.

Al dios del cielo y creador, Itzam Na, se le considera el primer sacerdote (Landa, 1966: 92) por lo que muchas de las acciones rituales tienen en él su prototipo. Él fue el inventor de la escritura (López de Cogolludo, 1971: 254) y es el primer profeta, el sabio que conoce el futuro (Lizana, 1988: 5), es quien da salud (*Cantares de Dzitbalché*: 373), e incluso resucitaba a los muertos (Lizana, 1988: 55). Se le veneraba en distintas ocasiones, era el patrono de los *katunoob 13 ahau*, de los años *ix* y de los meses *uo* y *mac*[2]. Tenía un gran santuario en Izamal, Yucatán, a donde acudían peregrinos de diversos puntos de la península (*Ibid.*: 56). Recibía diversas ofrendas, de piedras, animales, incienso y corazones humanos (*Relaciones histórico geográficas*, 1983: II, 323).

Entre los quichés, el dios supremo, en su advocación de Nacxit, es quien otorga el poder a los hombres prodigiosos, a los gobernantes, quien los dota «de inteligencia y experiencia». Es en este sentido un maestro de iniciación, de quien reciben los señores, además de conocimientos y las insignias de poder, «las

1. El sistema calendárico maya incluía ciclos sagrados de casi veinte años denominados *katún*.

2. Los años se denominaban de acuerdo con el día del calendario de 260 días con el que comenzaban: *kan, muluc, ix* y *cauac*.

pinturas de Tulán, las pinturas, como le llamaba a aquello en que ponían sus historias», es decir, la escritura (*Popol Vuh*, 142). Se alimenta de incienso, y sobre todo de sangre y corazones humanos, igual que Itzam Na.

En los códices se le representó como un personaje masculino, cuyo rostro, además de tener los rasgos característicos de los dioses celestes de la fertilidad[3], se le reconoce por su boca desdentada y sus mejillas arrugadas. Es un dios anciano. Se le identifica con la letra D, en la nomenclatura de Schellhas (22) (fig. 5).

La vejez es una forma de representar su fuerza supratemporal de conservación, su participación de lo eterno, su resistencia al desgaste del tiempo; es una prueba de autenticidad y de participación en los orígenes de la existencia (Chevalier y Gheerbrant, 1988: 94). El *Popol Vuh* lo llama la Abuela y el Abuelo (Ixpiyacoc e Ixmucané) (21). Las representaciones fálicas del dios D hacen evidente su carácter de fecundador, pero también se le dibujó como mujer —con senos y falda—; por ello, desde el punto de vista plástico, se puede afirmar que se trata de un ser andrógino.

El color azul generalmente acompaña sus imágenes, pues con él se indicó su carácter a la vez celeste y acuático, mientras que el negro parece referirse al aspecto nocturno. Con frecuencia se le dibujó simbólicamente en el cielo, en el centro del cielo, a través de tronos y de templos. Por ejemplo, en el *Códice Madrid* (8b) está sentado sobre una nube en forma de trono, lo que indica su carácter de soberano supremo celeste. Pero esta soberanía es también terrestre; por ello aparece sobre tronos de estera, *pop,* símbolos del mando.

Sus atributos de poder comprenden la cuerda, el taladro de fuego, la *ahau can* y el bulto sagrado. Con la soga primordial delimitó y ordenó al universo, y mediante ella, transmite la potencia generadora del cielo a las otras regiones. Como fecundador, aparecen en los códices con el taladro de fuego (*Códice de Dresde*: 6b; *Códice Madrid*: 38b), instrumento para producir la chispa primordial, con la que, como Incendiario, Ah Chuc, fertiliza al universo. El fuego es el resultado del frotamiento de dos

3. En los códices hay un grupo de personajes que comparten dos elementos básicos: un ojo rodeado en la parte inferior por una voluta adornada con dos círculos, que De la Garza ha denominado de serpiente, y una representación convencional de la frente, que he llamado divina, por ser característica de estos seres.

maderos, uno horizontal que se equipara con lo femenino, la tierra y lo pasivo y otro vertical, de carácter masculino, celeste y activo. La *ahau can*, serpiente de triple crótalo, es su cetro (*Códice Madrid*: 60c), similar al de los sacerdotes y los gobernantes, y al igual que éstos cuenta con un bulto sagrado (*Ibid.*: 61b).

Su indumentaria indica que se trata de un gran señor, por ello algunos de sus tocados son semejantes a los que portan los gobernantes de Palenque, y usa *suyem,* capa o manto (*Códice de Dresde*: 25c) la prenda de los sacerdotes, que simbólicamente lo sitúa en el cielo (lám. 10).

Como sacerdote primordial, aparece realizando diversas acciones rituales. Es un escriba, quien con la tinta y el pincel (*Ibid.*: 21a) transmite de una manera gráfica el lenguaje divino.

Itzam Na ha marcado los ritmos del universo de manera sonora mediante el *pax,* tambor vertical (*Ibid.*), de la misma manera que los sacerdotes durante la ceremonia de los años *cauac*.

El autosacrificio fue instaurado en los tiempos míticos por Itzam Na, por ello en los códices se le dibujó traspasándose la lengua con una espina (*Ibid.*: 96b), o el pene con una cuerda (*Ibid.*: 19a, 82b), para infundir la potencia generadora al mundo, o bien impregnando con la sangre de sus orejas las semillas (*Ibid.*: 95a) (lám. 18). En estas imágenes se destaca su poder genésico que se transmite a todo el universo mediante la cuerda ensangrentada, o directamente con su sangre.

Fumar y quemar incienso son también prácticas divinas, pues el humo, producido por el tabaco, o por el *pom,* simboliza la unión de la tierra y el cielo; la columna de humo se identifica con el eje del mundo, y es una forma de comunicación entre los seres divinos y los humanos. En los códices aparece Itzam Na fumando (*Ibid.*: 79b), lo que lo vincula con las prácticas chamánicas, y por ende con la iniciación. Por otra parte, al quemar incienso se presenta como el primer sacerdote (Landa, 1966: 90, *Códice Madrid,* 110a), y por ello también está con ofrendas de animales (*Códice de Dresde*: 14c).

Como dios andrógino aparece también dibujado en su aspecto femenino. En el *Códice de Dresde* (*Ibid.*: 67a y 74) está con indumentaria de mujer, arrojando agua desde una vasija, con lo cual se destaca su función a la vez genésica y regenerativa, pues este recipiente se equipara con el seno materno. En la página 74 está con garras de ave en lugar de manos y pies, lo que indica que se trata de un ser celeste, y lleva dibujados en su

falda unos huesos cruzados, símbolo de lo permanente, de lo primordial del ser (lám. 1). En la página 79c del *Códice Madrid* teje con su telar de cintura (fig. 6). En Mesoamérica el tejer es una labor esencialmente femenina que puede asociarse simbólicamente con la propia estructura del universo; tejer es ante todo un acto de creación, por lo que Itzam Na, con senos y falda, como mujer, crea las formas nuevas de la vida y con ellas rige la existencia del universo. Un sentido similar presenta en el *Códice de Dresde* (2c), donde está en su aspecto masculino, con aguja e hilo; la primera tiene un sentido fálico, mientras que el segundo se asocia con el hilo de las generaciones. En los códices su nombre se compone de dos glifos[4]: el primero del prefijo T152, el signo principal T.1009 y el sufijo T23, cuya lectura puede ser Itzam Na, y el segundo parece corresponder a uno de sus títulos, T.24.533:24, el cual ha sido interpretado por Thompson en el sentido de *ahaulil,* término que puede traducirse como «señorío», «soberanía».

En los códices de *Dresde* y *París*, a Itzam Na se le representó además como un animal fantástico en el que se integraron elementos de «serpiente, cocodrilo, lagarto, ave y, a veces, hasta con pezuñas o cuernos de venado» (Garza, 1984: 163) mediante los cuales se incorporaron valencias de fertilidad, acuáticas, celestes, solares, ctónicas y genésicas en un solo ser. Se le llama Dragón Bicéfalo, pues con frecuencia aparece con dos cabezas, con lo que se mostró su aspecto de energía sin principio ni fin, a la vez que su presencia en el Este y el Oeste, haciendo las veces de eclíptica entre los mayas (Morales, 1991: 118-119), y con ello incorporando las valencias de nacimiento, ascenso y regeneración cósmica, a la vez que de muerte, descenso y oscuridad precósmica. Es decir, en este ser se integra uno de los conceptos «centrales del pensamiento mesoamericano»: «la armonía de contrarios en relación con la fertilidad» (Garza, 1984: 316).

Una de sus imágenes más significativas es la de las páginas 4 y 5 del *Códice de Dresde*, en donde se integran una serie de valencias a través de elementos animales (cabezas de serpiente, cuerpo de saurio, plumas, escamas, patas y garras), colores (azul, blanco, rojo y amarillo), indumentaria (collar y orejeras) y glifos. Su carácter de fertilidad a la vez celeste e ígnea se hace patente

4. En la escritura maya los signos se identifican mediante un número progresivo que Thompson (1976) les asignó en su catálogo de jeroglíficos, y por ello les antecede la inicial del autor.

en esta imagen, cuyo sentido se refuerza mediante los glifos. Su carácter de soberano se hace patente en su atavío. Las fauces de las dos cabezas de este monstruo están abiertas, quizá indicando que en los ritmos del universo sus manifestaciones sagradas pueden afectar al mundo de manera incesante en su doble aspecto. Y de las fauces abiertas, que están al lado izquierdo del lector, emerge la cabeza del dios D como personificación de la energía creadora.

En el *Códice París* (22) está una imagen del Dragón Bicéfalo, cuyo cuerpo se esquematizó mediante una serie de glifos celestes, denominados «banda planetaria» y sus dos cabezas corresponden a las del dios D.

En cambio, el aspecto destructor y nefasto del cielo es el que encarna el dragón en la página 74 del *Códice de Dresde;* de sus fauces cae un chorro de agua, y lo acompañan dos representaciones del dios D: la superior en su aspecto femenino, y la inferior en su aspecto nefasto. Parece una lluvia devastadora (lám. 1).

Durante el periodo Clásico hay imágenes de Itzam Na como un ser antropomorfo, procedentes en su mayoría de vasijas pintadas. Se le muestra como un anciano, desdentado, y lleva un glifo en su antebrazo (T.152) que se puede relacionar con el signo *akbal* (Taube, 1992: 31-34). Cabe destacar que se han identificado figuras de esta deidad en su aspecto de escriba primordial; en Xcalumkin aparece con el título de *ah dzib,* escriba (Miller y Taube: 1993: 100).

Sus representaciones como animal fantástico parecen haberse gestado durante el Preclásico en Izapa. Desde entonces hay una serie de elementos constantes en sus formas plásticas que pasaron al área maya y se conservaron durante el Clásico, especialmente en el área central (Garza, 1984: 164). Así, en Palenque, Copán y Quiriguá se encuentran desarrollos semejantes del Dragón Bicéfalo, de la Serpiente Bicéfala y de la Serpiente Emplumada, esculpidos en piedra y modelados en estuco, que indican que se trata de la misma deidad celeste y creadora que mencionan las fuentes en caracteres latinos del siglo XVI.

El poder de los gobernantes estuvo estrechamente relacionado con el de la deidad creadora, por ello a Itzam Na en su aspecto zoomorfo se le concibió como maestro de iniciación, pues la sabiduría, la capacidad de crear la vida, de regenerarla y de transformarla es uno de sus atributos. Quien está representado en el dintel 25 de Yaxchilán emergiendo de las fauces abiertas de Itzam Na es el gobernante Escudo Jaguar, quien aprende del

primer sacerdote del universo las técnicas chamánicas, y de él recibe su poder (*Ibid.*: 301-307) (fig. 7).

2. *Dioses solares*

No es posible hacer una distinción tajante entre el dios del Sol y el dios creador entre los mayas yucatecos. Sus funciones parecen integrarse; en una oración se le veneraba como Hunab Ku y como Nohochil Kin, Gran Sol (*Cantares de Dzitbalché*: 367). Landa dice que había una deidad cuyo nombre era Kinich Ahau Itzam Na (1963: 192), lo cual puede significar que el Sol es uno de los rostros de Itzam Na. Su nombre incluye la partícula *kin,* que tiene el sentido de Sol, día, tiempo y fiesta (*Diccionario Maya Cordemex*: 400); *ich* es ojo y por extensión significa rostro (*Ibid.*: 262). Así, Kinich Ahau se ha traducido como Señor de Rostro Solar, aunque también como Señor Ojo Solar (Garza, 1998: 102), pues entre los mayas, al igual que en diversas tradiciones, el Sol es el ojo de la deidad suprema. Se le rendía culto en los meses *uo* (Landa, 1963: 92).

Otros nombres con los que se le conoce entre los yucatecos son Kinich Kakmo y Buluc Chabtan. El primero de ellos significa Guacamaya de Fuego de Rostro Solar, y con ese nombre se le veneraba en Izamal en su epifanía de guacamaya (Lizana, 1988: 56, 69). El plumaje de esta ave (*Ara macao)* tiene un colorido que se compone de rojo escarlata, amarillo y azul, y que se asocia con el fuego, el Sol y el cielo diurno. Los momentos propicios para estar en contacto con Kinich Kakmo eran los *katunoob* 6 y *8 ahau*, el verano y el medio día, cuando llegaban al mundo los rayos del Sol a manera de flechas (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*: 172). Entonces simbolizaba la energía calorífica que emana del Sol, con la cual nutre la vida en la tierra, mediante el fuego. Pero también en ese aspecto tenía una función nefasta: ocasionaba sequías, enfermedad y guerra. En otros términos, la energía calorífica de Kinich Kakmo se traducía en salud corporal para los hombres, por ello podía sanar a individuos y a comunidades enteras cuando acudían a su templo y le hacían ofrendas (Sotelo, 1992: 179-180).

Buluc Ch'abtan es una advocación del dios del Sol que se manifiesta en los *katunoob 3 ahau* y en los *5 ahau*, cuando «sólo se verá en el cielo la majestad venerada de Buluc Ch'abtan [...]. Visto será en todo lugar poblado Buluc Ch'abtan» (*El libro de los libros de Chilam Balam*: 55) En el *Chilam Balam de Tizimin* se

afirma que este dios «dice la palabra del Sol, la palabra que surgirá del signo jeroglífico» (*Ibid.*: 104), por lo que es el aspecto del Sol relacionado con los augurios. Su nombre, compuesto del numeral 11, *buluc,* y de *ch'ab*, «criar, hacer de nada» (*Diccionario Maya Cordemex*: 120), más el sufijo de dirección *-tan,* que «pospuesta a los adverbios locales y a los nombres que significan las cuatro partes del mundo, esto es, oriente, poniente, norte y mediodía o el sur, significa o denota hacia aquella parte» (*Ibid.*: 770), podría significar El Once que Crea hacia las Cuatro Partes del Mundo (Sotelo, 1992: 157), una advocación lógica para el Sol, pues el astro es quien mide el tiempo y delimita el espacio con su recurrido diario y anual. El aspecto nefasto de la deidad se manifiesta como una energía candente que provoca sequías. Un texto profético de un año 4 *muluc* asienta que «asolarán al país soles excesivos y muertes súbitas, días de sed, días de hambre. Faltará el agua, se secarán los manantiales y las venas de la tierra [...] por causa de Buluc Ch'abtan» (*El libro de los libros de Chilam Balam*: 102-103).

En los códices se dibujó un personaje con los mismos rasgos del dios D, al que se le agregan barbas y el glifo *kin* en la frente. A este personaje Schellhas le asignó la letra G. Desde el punto de vista gráfico ambos están estrechamente relacionados, de la misma manera que lo están a través de sus nombres registrados en caracteres latinos. Es decir, estamos ante dos aspectos de la misma deidad (fig. 8).

Sin embargo, tanto por las diferencias plásticas como por su nomenclatura, es claro que los mayas los distinguían. Los sacerdotes se referían a los rayos solares como *u mex kin,* literalmente «su barba del Sol» (*Diccionario Maya Cordemex*: 522); quizás por ello dibujaron a la deidad solar con rayos, es decir, con barba.

Su asociación con la guacamaya se evidencia en el *Códice Madrid* (89a), donde se le dibujó con un tocado de esta ave, por lo que esa representación se podría entender como la de Kinich Kakmo. En el *Códice de Dresde* (p. 40b) está la guacamaya antropomorfizada y lleva en sus manos antorchas encendidas: con ello se significó su carácter ígneo.

En el *Códice de Dresde* (12c) el dios G está sosteniendo en su mano un signo de *kin,* punteado, con lo que tal vez se quiso aludir al aspecto de la deidad solar que da a conocer los pronósticos de los días, *k'intah,* los augurios. Si esta interpretación es correcta, estaríamos ante la imagen de Buluc Ch'abtan (Sotelo, 1992: 147-149).

El dios del Sol entre los mayas tiene representaciones constantes a lo largo de la época prehispánica. Generalmente se asocia con el signo *kin* (T 544), que lo identifica (fig. 2). La imagen más temprana de esta deidad procede de los mascarones de la estructura 5C-2a de Cerros, y fue elaborada hacia el 500 a.C. (fig. 9). Desde entonces se encuentran imágenes de la deidad solar en toda el área maya (lám. 13); con una serie de constantes entre las que se encuentran los grandes ojos cuadrangulares, con la pupila marcada, ojos divinos, dientes limados, colmillos en las comisuras (Garza, 1998: 103). Destacan sus representaciones en Palenque, tanto en los porta-incensarios de barro, como en el Tablero del Templo del Sol (fig. 10). De igual manera está presente en Kinichna, Kohunlich y Tulum (*Ibid.*: 104-105).

3. *Diosas de la Luna*

En la isla de Cozumel, en la costa oriental de Quintana Roo, había un santuario en honor de un conjunto de diosas (Landa, 1966: 7). Se trata, al parecer, de Ix Chel, Ix Chebel Yax, Ix Hunic e Ix Hunieta, distintos nombres de una deidad femenina que rige los aspectos de fertilidad, salud, agua y vegetación, y que se funden en la figura de la Luna (Cruz, 1995: 95).

Ix Chel, la compañera de Itzamná, es la Señora Arco Iris, título con el que posiblemente se significó una de sus acciones fundamentales: llenar al mundo de colores. Tal vez los mayas pensaron que la diversidad cromática del universo es también un don divino, celeste, primordial, y con rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul, índigo y violeta, Ix Chel cubrió todos los aspectos de la existencia: tiempo y espacio, animales y vegetales, sueños y realidades, mitos y ritos. El arco iris es una de las formas universales de simbolizar el puente entre cielo y tierra, es también un lenguaje divino que permite la relación entre los hombres y los dioses.

La diosa, a través de una serie de facultades, une los distintos tiempos y los diversos ámbitos desde su isla sagrada, a la que sólo se puede llegar al término de una navegación desde tierra firme (Chevalier y Gheerbrant, 1988: 595). Cozumel es una imagen a escala del mundo, pues en ella se concentran los distintos elementos del plano terrestre de una manera completa y por esto tiene una sacralidad poderosa, donde se construyó un santuario al que acudían peregrinos en busca de refugio espiritual:

el poblado de Tixchel (Landa,1966: 5). La imagen de Ix Chel tenía una función oracular, y a ella acudían peregrinos de sitios tan distantes como la costa sur del actual Campeche. La isla simbólicamente se consideró un sitio central desde el cual dio comienzo el mundo, como lo indica un pasaje del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* que llama a Cozumel «la flor de la miel, la jícara de la miel, el primer colmenar y el corazón de la tierra» (42); mientras que un poco más adelante el mismo texto relata el recorrido mítico histórico de los itzaes, y menciona a Tixchel, literalmente, En el Lugar de Ixchel, donde «subió su conocimiento», y «aumentó el saber de los Itzaes» (44).

Ixchel es una deidad de la fertilidad, que, según el obispo de Yucatán, era «la diosa de hacer las criaturas» (Landa, 1966: 58); a la vez era venerada como «diosa de la medicina» (*Ibid.*: 93).

Otro de sus títulos es Ix Chebel Yax, con el que se señala una de sus funciones fundamentales, es la Señora del Pincel Primordial, en tanto que *cheb* es una voz que se refiere al instrumento maya para escribir, y que los diccionarios coloniales traducen como pincel (*Diccionario Maya Cordemex*, 86). López de Cogolludo señala que ella fue la inventora de la pintura y del tejido (1971, vol. 1, 254-255).

En las imágenes de la diosa se integró una de las características fundamentales de la Luna: el cambio de apariencia, pues es un astro que muere y renace. Puede ser una deidad femenina joven, plena de fertilidad, que en los códices se le conoce como la diosa I, y corresponde a la Luna llena (lám. 11); puede representarse como una anciana, y se la identifica como la diosa O, sabia (fig. 11), que se asocia con la Luna menguante y puede aparecer con el ojo cerrado (*Códice de Dresde*: 53b), es decir, muerta, y corresponder a la Luna nueva, bajo la advocación de Ix Tab (Thompson, 1988: 176). Se trata de una mujer en cuyo cuerpo no hay ningún rasgo que la relacione ni con animales, ni con vegetales. Es, pues, un ser totalmente femenino. Su indumentaria corresponde a la que usaban las mujeres mayas en Yucatán en el siglo XVI: falda, y en contadas ocasiones, usa una prenda triangular que le cubre hombros y senos, aunque generalmente el seno izquierdo es visible, lo que la relaciona con la maternidad, la fecundidad y la vida, símbolo universal de la Luna. Ésta parece ser la forma convencional de representarla, pues cuando Landa describe a las deidades de Isla Mujeres, señala que «estaban vestidas de la cintura abajo y cubiertos los pechos como usan las indias» (Landa, 1966: 7).

Aparece dibujada en contextos celestes, junto con un venado (una de las epifanías del Sol), con el dios del Sol en su aspecto antropomorfo, o en su advocación de guacamaya. En el plano terrestre, o en el centro del mundo, tal vez en su isla, desde donde inició sus labores de creación. Envía la lluvia sobre la tierra, desde una vasija que vierte sobre el mundo, garantizando la fertilidad en el mundo. Ella es tejedora o, mejor dicho, la Tejedora Primordial, y en este sentido está encargada del destino humano.

4. *Dioses de la fertilidad*

Un conjunto de fuerzas divinas parecen haber alcanzado un lugar destacado en la vida ritual de los mayas, al desplazar en cierto sentido al dios supremo y «especializarse en los poderes fecundantes» del cielo (Eliade, 1972: 97). Tienen como epifanía a la lluvia y otros fenómenos siderales que se asocian con ésta, como el viento, el fuego y la tormenta. Un conjunto de deidades yucatecas son los Pahuahtunoob, patronas de los vientos (Sotelo, 1988: 67).

a) Tohil

La energía fecundante entre los quichés también recibió el nombre de Tohil, literalmente, «Tormenta». Es otro aspecto del dios celeste supremo, pero quizás ya no como una deidad creadora, sino protectora de los quichés, quien conserva su carácter de dios de la fertilidad del cielo, como deidad del fuego y la lluvia. Sus acciones, más que situarse dentro de tiempo de la creación del universo, se ubican cuando se establece el orden de los grupos epitoltecas durante el Posclásico. Su primera manifestación ante los quichés es en Tula, o mejor dicho en Tulán Zuiva (la Cueva de Tula), Vucub Pec (Siete Cuevas) y Vucub Ziván (Siete Barrancas), lugar mítico que corresponde a la gran matriz telúrica denominada por los nahuas Chicomoztoc. El *Popol Vuh* señala que es otra advocación de Yolcuat Quitzalcuatl, cuyo nombre significa Serpiente de Cascabel —Serpiente Emplumada— y equivale al Quetzalcóatl del Altiplano Central de México, al Kukulcán yucateco y al Gucumatz quiché (*Popol Vuh*: 123 y 176). A la vez es también Tepeu y Gucumatz, el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, es decir, en los propios términos del *Popol Vuh* Tohil es el dios y el sustento de los quichés, y

además es «la representación, el recuerdo de vuestro Creador y Formador» (*Ibid*.: 113).

Tohil es a la vez una deidad cuádruple, pues cada una de sus advocaciones se relaciona con los cuatro primeros hombres a partir de los cuales se formará más tarde el pueblo quiché. El *Popol Vuh* dice que Balam Quitzé carga sobre sus espaldas a Tohil y desde entonces protege a los quichés, y especialmente a los del linaje Cavec. Balam Acab carga a Avilix, Mahucutah carga a Hacavitz e Iqui Balam, el hombre que no tuvo descendencia, a Nicahtacah, quien no se vuelve a mencionar, quizás debido a que no recibió culto. El texto aclara que las tres familias quichés «no se separaron, porque era uno solo el nombre del dios» (*Ibid*.: 111).

En la tradición guatemalteca el tiempo primordial de la antropogonía culmina cuando sale el Sol y Tohil (junto con Hacavitz y Avilix) se convierte en piedra *(Ibid*.: 122). En esta primera etapa de la existencia humana se presentan diversos cambios de tipo cultural que el *Popol Vuh* describe como un largo periodo que abarca desde una etapa en la que los hombres vestían «solamente pieles de animales» (*Ibid*.: 111), no conocían el fuego y todas las tribus hablaban un mismo idioma. Incluye la donación divina del fuego a los quichés, la instauración de los sacrificios humanos para nutrir a Tohil (Nájera, 1987: 54), la colocación de la imagen de los dioses en espacios naturales, como montañas y barrancos, la diferenciación de los idiomas (*Popol Vuh*: 124), la entrega de los atributos de poder a los hijos de los primeros hombres prodigiosos y finalmente la sedentarización. En todas estas acciones, Tohil aparece presidiendo los cambios. En un primer momento sólo tenían su imagen y eran nómadas; más tarde, después de que entrega el fuego a los quichés, éstos empiezan a adquirir un papel destacado entre las demás tribus. Las imágenes de Tohil se colocan en una montaña y recibían como ofrenda, «la sangre de los venados y las aves» (*Ibid*.: 126); a cambio «hablaba la piedra», es decir, Tohil les daba a conocer sus mensajes, y viven en Izmachí. Más tarde, cuando finalmente fundan Gumarcaah, la poderosa capital quiché, erigen una enorme estructura en honor de Tohil (*Ibid*.: 154), que al parecer era un basamento piramidal, con escalinatas para ascender y un templo en la parte superior, donde se encontraba una piedra para los sacrificios por extracción del corazón (Ximénez, 1929: 74-75).

Tohil se manifestaba mediante la lluvia, el fuego, una nube, con el águila, el jaguar, la serpiente y el venado, que eran sus

naguales (Garza, 1984: 119). Era un dios sabio, que hizo poderoso al pueblo quiché. Si bien no tenemos un conjunto de imágenes que nos permitan identificarlo como los dioses de la península yucateca, es claro que comparte con los dioses de la lluvia de esa zona una serie de valencias, funciones y atributos.

b) Chaac

Fray Diego de Landa es quien consigna la referencia occidental más antigua sobre Chaac, un dios uno y cuádruple que aparece en su *Relación* como deidad «de los maizales» (1966: 73) y «de los panes» (*Ibid.*: 78). Sin embargo, más que tratarse de una deidad agrícola, estamos ante un dios del agua, cuyo poder fecundante permea todos los niveles del cosmos y que se manifiesta a través de la lluvia, del rayo y del trueno, que son elementos celestes, y que al caer fertiliza los campos, y se concentra en los cenotes, en las lagunas y en el mar, y de ahí, como vapor de agua y más tarde como nubes, propicia la la renovación vegetal. Las funciones de Chaac están resumidas en el *Diccionario de Motul*, que señala que «fue un hombre así grande que enseñó la agricultura, al cual tuvieron después por dios de los panes, del agua, de los trueno y relámpagos» (*Diccionario Maya Cordemex*: 77). En los *Libros de Chilam Balam* es el rector de los *katunoob 7* y *11 ahau*, y aparece bajo el nombre de Yaxal Chaac, el Chaac Primordial, cuya energía se manifiesta como una fuerza celeste.

En los códices se le dibujó como un ser en el que se combinan elementos humanos y animales. Su rostro, muy semejante al del dios D, con frente y ojo divino, tiene rasgos de un ser más joven, cuya boca tiene dientes superiores limados y un colmillo de serpiente en la comisura. La nariz es muy larga y en él es, sin duda, el elemento que lo identifica. Parece ser el resultado de la combinación de elementos de la serpiente y del tapir (Sotelo, 1998: 152). En ocasiones se le dibujó con una vírgula que surge a la altura del ojo, entre la nariz y la frente; éste es un elemento exclusivo del dios y que posiblemente derive de la protuberancia nasal del murciélago (fig. 8).

Su cuerpo corresponde al de un hombre, y en ocasiones resulta visible su falo. En algunas imágenes su cuerpo se sustituyó por el de una serpiente (*Códice de Dresde*: 35b, 36a), aspecto que lo vincula con el agua y con la fertilidad (Garza, 1988: 229-238), por lo que con frecuencia se le dibujó con color azul. A

veces está en los cuatro sectores cósmicos (*Códice Madrid*: 3a-6a), y entonces es el modelo de los sacerdotes yucatecos denominados *chaques*.

En el plano terrestre se vincula directamente con dos aspectos, el agua y la vegetación. En el caso de la primera está en un río, tal vez subterráneo, fertilizándolo (*Códice Madrid*: 29c), o dentro de un cenote, con funciones oraculares (*Códice Madrid*: 73b), y por ello relacionado con la escritura y los augurios del calendario de 260 días. Como la fuerza de la que brota la vegetación, se asocia tanto con la imagen de un árbol central (*Códice Madrid*: 96a*),* como con la renovación vegetal en general.

Como señor «de los maizales» tiene a su cargo todas las tareas agrícolas que comprenden desde la tala del terreno, con su hacha, la quema del mismo, con su antorcha, la siembra con su bastón plantador y su morral que contiene las semillas y un cántaro con el que riega los campos. Cada uno de estos elementos tiene un sentido complementario: hacha y antorcha se vinculan con los instrumentos para hendir y quemar con la primera golpean las nubes, con la segunda brotan chispas fertilizantes cuando las hachas de piedra atraviesan el aire, y sus poderosos gritos se perciben en la tierra como los truenos (Thompson, 1975: 321). Las vasijas que Chaac porta siempre están invertidas y de ellas cae agua. Es un dios que tiene la facultad de generar agua.

Las imágenes más antiguas del dios se encuentran en Izapa en las estelas 3 y 1, donde muchos de sus atributos corporales ya están integrados. En el área maya desde Copán hasta Chichén Itzá, y especialmente en la zona Puuc, se le representó en la escultura arquitectónica, mediante mascarones en los que se integran los rasgos serpentinos y de *danta*. Está ocupando en las esquinas exteriores de los templos la misma posición que en el universo, aunque a una escala microcósmica. En Copán está en la base del edificio 10L-22, como señor de la agricultura, y en Kabah, en la parte superior del Codz Pop, como una plegaria constante para que riegue los campos con la lluvia (lám. 12).

II. DIOSES DE LA TIERRA Y DEL INTERIOR DE LA TIERRA

La superficie terrestre fue creada por los dioses mayas para que la vida se desarrollara. El *Popol Vuh* dice que emergió de las aguas, por ello desde el primer momento la tierra es húmeda,

rugosa y con corrientes acuáticas (*Popol Vuh*: 25), de ella proceden todas las formas vivas, en ella se desarrollan y finalmente todas regresan a ella. En el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se señala que fue creada en el día *7 cabán* (118), como una superficie firme, y en cuyo interior está el mundo subterráneo. Más tarde surgen en ella las piedras y los árboles.

1. *Dioses del plano terrestre*

Un grupo de deidades tiene a su cargo conservar la estructura del plano terrestre. Quizás las más importantes sean los Bacabo-ob, que según Landa fueron «cuatro hermanos» que «escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio» (1966: 62). El mito que narra el cataclismo cósmico que pone fin a un mundo está consignado también en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel,* según el cual hay cuatro dioses yucatecos que se encargan de mantener la tierra separada del cielo. Cada uno de ellos está asociado con un punto cardinal específico, un color y una fecha. Las advocaciones del Bacab que estaba en el este son Canzienal, Chacalbacab, Chacpauauhtun y Chacxibchac; las del norte eran Zaczini, Zacalbacab, Zacpauauhtun y Zacxibchac; las del oeste eran Hozanek, Ekelbacab, Ekpauahtun y Ekxibchac, mientras que las del sur eran Hobnil, Kalabacab, Kanpauahtun y Kanxibchac (Sotelo, 1988: 65). Se les veneraba en las ceremonias de año nuevo, cada cuatro años, que tienen un sentido de renovación cosmogónica. Es probable que se trate del dios N de los códices.

a) Ek Chuah

El dios del centro del mundo entre los yucatecos es Ek Chuah, Escorpión Negro. Se le veneraba como patrono de los *katunoob 7 ahau,* donde aparece con funciones relacionadas con la fertilidad y la renovación (*El libro de los libros de Chilam Balam*: 51). Fray Bartolomé de Las Casas relata algunas creencias de los habitantes de Yucatán sobre Ek Chuah y destaca que él fue quien «hartó la tierra de todo lo que había menester» con abundantes dones (1967: I, 648-649). Landa lo menciona como patrono de los mercaderes, quien recibía culto durante las noches, cuando los comerciantes estaban de viaje (1966: 48).

En los códices es el dios M, un personaje masculino, con rasgos humanos, y el elemento que lo caracteriza es una larga

nariz, que Thompson llamó de «Pinocho» (1975: 370-372) (fig. 13). Es un dios que puede aparecer como anciano o como joven, cuyo falo aparece en algunas escenas. Dibujado generalmente de negro, con los labios rojos, se asocia con la tierra fértil, con el lodo primordial y con la chispa vital roja que fertilizó a la tierra. Con frecuencia se le dibujó en el cruce de caminos, o en el centro de la tierra. Su simbolismo se vincula con los diferentes aspectos que encierra la idea de centro, pues porta una serie de objetos con sentido axial como la lanza, la cuerda, el taladro para hacer fuego, el bastón, el hacha o la cola del alacrán o escorpión. En este sentido es un ser belicoso, peligroso que se relaciona con la noche; en cambio tiene un carácter ctónico o femenino, pues es una abnegada madre que cuida a sus pequeños alacranes sobre su dorso, al igual que la superficie terrestre. Su ámbito es entonces la tierra, su insignia, los hongos, y es el productor del fuego terrestre (Sotelo, 1998: 240-251).

b) El dios del maíz

En el *Popol Vuh* una de las energías sagradas primordiales se manifiesta a través del maíz. A este dios acuden Ixpiyacoc e Ixmucané para consultar sobre la creación de los hombres de madera, y es la sustancia con la que están hechos Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam, los primeros seres humanos. El maíz es una fuerza divina fundamental en el universo maya, tal vez por ello sólo conocemos su apelativo como grano, como mazorca y como planta, y no su denominación sagrada. En ninguna fuente en español está su nombre, que es más antiguo que los propios mayas (lám. 13).

Se le representó en los códices como un personaje masculino cuya cabeza es una mazorca, cubierta con las hojas curvas de la planta, cuyos ojos pueden estar abiertos o cerrados, y su cuerpo se pintó de azul, amarillo y ocre. El dios E (Schellhas, 1904: 24) encarna a la planta y al grano, en sus distintos momentos y estados: tierno y seco, sobre la superficie terrestre y en su interior (Sotelo, 1998: 194-201) (fig. 14).

2. *Dioses del inframundo*

Un conjunto de energías encaminadas a poner fin a la vida residen en el interior de la tierra, región que entre los yucatecos se llamaba Metnal y Xibalbá para los quichés; su simbolismo se

relaciona con las fuerzas aniquiladoras de la existencia, por ello significa lo perecedero a la vez que la regeneración (Sotelo, 1988: 77-78). A diferencia de las actividades de otros seres sagrados, la de estas deidades es indispensable dentro del universo. Sus acciones están dirigidas hacia seres vivos concretos, como un vegetal, un animal o una persona, o bien a conjuntos de seres, por ejemplo durante una epidemia, e inclusive a una época cósmica.

Los dioses del mundo subterráneo coexisten con la vida, pues ésta implica la muerte. Son las dos fuerzas contrarias, que en continua tensión permiten la existencia, a través de la renovación continua. Vida y muerte son un don divino, por ello entre los mayas «la muerte es, así, tan sagrada como la vida» (Garza, 1998: 115).

a) Deidades de la muerte

Dice el *Chilam Balam de Chumayel* que cuando se creó el mundo en veinte días, primero nació la tierra, después se «ensayó por primera vez el Infierno» y siete días más tarde, en 3 Cimi, «fue la invención de la muerte» (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*: 118), por ello entre los yucatecos una de las denominaciones de la energía sagrada devastadora era Yum Cimil, Señor de la Muerte. La deidad de esta región recibía diversos nombres, pues se le concibió como una y múltiple. Los nombres más frecuentes son Kisín (Cizín), El Flatulento, y Hun Ahau, Uno Ahau. El primero de ellos, y quizá el más generalizado en el área maya, se refiere a su naturaleza no corpórea, sino sutil: el hedor que despide, y el segundo, al decir de Landa, es «príncipe de todos los demonios, al cual obedecían todos», cuyo nombre posiblemente corresponde a una fecha que se relaciona con la oscuridad terrestre de los tiempos primordiales (Thompson, 1975: 366).

Bolon Tiku, Nueve Deidad, parece corresponder a la estructura del mundo subterráneo, que cuenta con nueve estratos, y en él se conjugan las fuerzas devastadoras que atentan contra la vida. Tal vez sea la personificación de todas las energías destructoras y mortales del universo, integradas y reunidas en un momento dado, cuya acción permitió otro ciclo cósmico nuevo. Así, Bolon Tiku se asocia claramente con la muerte y con la renovación universal.

En el *Popol Vuh* se encuentra un conjunto de dioses que residen en el Xibalbá, la Región del Temor (Edmonson, en su

Quiche English Dictionary, señala que la raíz *xibal* tiene el sentido de miedo, temor), en los que se integran diversas funciones. Actúan por parejas, nominalmente masculinas, en quienes coexiste una serie de atributos y tienen funciones paralelas y complementarias. Atentan contra la vida humana, y en este sentido su acción es total y definitiva. Pero también presiden las metamorfosis.

En el mito quiché del *Popol Vuh* se mencionan siete parejas, con el rango de Señor, quienes actúan dentro de un consejo bajo la soberanía de Hun Camé y Vucub Camé, cuyos nombres calendáricos significan Uno Muerte y Siete Muerte (esta función de máxima autoridad coincide con el carácter supremo del Hun Ahau yucateco). El primer sacrifico humano por extracción del corazón es instaurado por Hun Camé, quien al recibir un corazón sangrante ordena que se ponga al fuego y así inaugura un banquete primordial que comparten los señores del inframundo, quienes percibieron «muy dulce la fragancia de la sangre» (*Popol Vuh*: 62).

Xquiripat, Lazo Corredizo y Cuchumaquic, Jefe de la Sangre, son los encargados de producir los «derrames de sangre de los hombres.» Es posible que el primero, con su soga sagrada, ate a los hombres hasta producirles la muerte (*Ibid.*: 50). La hija de Cuchumaquic es Ixquic, La de la Sangre, diosa madre que da a luz a quienes se transformarán en el Sol y la Luna.

Ahalpuh, Productor de Pus, y Ahalganá o Ahalcaná, Productor de Bilis, tenían como tarea «hinchar a los hombres, hacerles brotar pus de las piernas y teñirles de amarillo la cara» (*Ibid.*: 50).

Chamiabac, Báculo de Hueso, y Chamiaholom, Báculo de Cráneo, eran «alguaciles de Xibalbá, cuyas varas eran de hueso» (*Ibid.*: 50).

Ahalmez, Productor de Inmundicias, y Ahaltocob, Productor de Desgracias, provocaban heridas de carácter mortal en los hombres (*Ibid.*: 51).

Quicxic, Halcón de Sangre, y su variante Xic, Halcón, Ahau Xic, Señor Halcón, actuaba junto con Patán, Cazador, quienes provocaban «la muerte a los hombres en los caminos, lo que se llama muerte repentina, haciéndoles llegar la sangre a la boca hasta que morían vomitando sangre» (*Ibid.*: 51). Los dominios de ambos señores parecen conjugar el aspecto celeste, representado por un ave de presa, y el terrestre, con la advocación de cazador. La muerte, a través de ellos, es una acción rápida, inesperada, como cuando un animal caza a otro.

Quicré, Diente Ensangrentado, y Quicrixcac, Garra Ensangrentada, son otra pareja, cuyas funciones no las aclara el *Popol Vuh* (51).

En los *Libros de Chilam Balam* se menciona a Ah Bacocol como patrono de los *katunoob 4 ahau*, y participando también durante los *katuno*ob *13 ahau*. Su nombre ha sido traducido de diversas formas, pero de manera tentativa propongo que Ah Bacocol significa El de Hueso (*Diccionario Maya Cordemex*: 26 y 601*)*. Es una deidad que reside en el mundo subterráneo («en una barranca») y tiene su estera en el poniente (*El libro de los libros de Chilam Balam*: 63*)*. Otros augurios señalan que Ah Bacocol hará que los gobernantes vomiten sangre. Esta función divina se relaciona estrechamente con la de Quicxic y Patán, los señores quichés del inframundo que hacían que los hombre murieran vomitando sangre, precisamente de forma repentina (*Popol Vuh*: 51).

En otros textos paralelos se menciona a Ah Bal Cab, El que Une las Cuerdas del Mundo, provocando también «muerte súbita y derrames de sangre» entre los hombres, pues posee una cuerda (Edmonson, 1982: 165) cuya función es análoga a la de Xquiripat, Lazo Corredizo, quien con su atributo de poder derrama la sangre humana.

Desde el punto de vista gráfico, la imagen divina más fácil de distinguir entre los mayas es el dios de la muerte. Se le representó como un esqueleto semiencarnado y putrefacto. Con él inicia su clasificación Schellhas, y le asignó la letra A (1904: 10). El elemento que permite una identificación inequívoca en los códices es su cabeza, que se dibujó como una calavera, con las fisuras craneales en la frente (fig. 15). El cráneo simboliza tanto la muerte humana como aquello que sobrevive después de la muerte, puesto que es la parte imperecedera del cuerpo; en otros términos, ahí reside la energía vital y el germen de la existencia, por lo que en él se reúnen las dos funciones cósmicas fundamentales del inframundo: la muerte y la renovación.

Los elementos de su rostro son indicadores de sus funciones. Sus ojos son redondos, siempre abiertos[5], sin párpados, lo cual nos indica que es una energía viva, que no duerme, que siempre está alerta, con ellos tiene una percepción a la vez sensible e intelectual del universo, a pesar de residir en una región oscura. La nariz y la boca están descarnadas, pero no muertas; en algunas

5. En otras partes de Mesoamérica los seres muertos se representaron con los ojos cerrados.

imágenes parece salir de su nariz una exhalación negativa, un aliento de muerte (*Códice de Dresde*: 15, *Códice Madrid*: 23d, 63b). La oreja, por su forma, recuerda la de una mandíbula descarnada, y fue un recurso para dibujar estos apéndices que carecen de huesos.

Su cuerpo, semidescarnado, aparece con manchas de putrefacción en el *Códice de Dresde* y muy frecuentemente con la columna vertebral visible. Sus huesos lo relacionan a la vez con los aspectos de permanencia y de destrucción, características del mundo subterráneo.

Cerca de lo que se podría identificar como el coxis se dibujó un pequeño círculo rodeado de puntos (*Códice de Dresde*: 11a), que puede representar el ano; éste sería un indicador gráfico de la descomposición y la flatulencia y se relaciona con su nombre Kisín (Sotelo, 1998: 139-140).

El falo se le dibuja en aquellas escenas en que aparece autosacrificándoselo, o bien cuando de éste emana líquido (*Códice Madrid*: 8, 19b, 82b). Es el elemento que remite más directamente a la idea de fertilidad, pues representa la potencia generadora del dios (lám. 10).

El dios de la muerte es un ser andrógino. En el *Códice de Dresde* (9c) está con senos y con falda, lo que indica que él mismo tiene un aspecto femenino, ctónico, que lo vincula con la fertilidad cósmica (*Códice Madrid*: 102b). Si bien es un ser del inframundo, el dios A no es un muerto y no está muerto. Posee aliento, sangre y semen.

Su indumentaria comprende el *ex,* braguero, o la falda, de acuerdo con el aspecto que se quiere destacar, una capa y un conjunto de adornos integrados por tocado, collar, orejeras, brazaletes y ajorcas compuestos de cascabeles, cuya forma parece derivar de la de los ojos del dios de la muerte (Sotelo, 1998: 142-143).

La región subterránea se representó en los códices como un espacio acuático (*Códice Madrid*: 8), pues es el interior del gran vientre terrestre, húmedo y fértil, como un espacio con huesos, dado que es el lugar donde se conserva el principio regenerador de las existencias, y como una gran serpiente, principio generador del cosmos (Garza, 1984: 217-219).

Pero una de las imágenes que muestra claramente la naturaleza del reino sobre el que rige Kisín es la de la página 53a del *Códice de Dresde,* donde está sentado sobre un trono de huesos (lám. 47). Otras imágenes también tienen un sentido axial e indican que esta energía se ubica en el centro del mundo subterrá-

neo: la antorcha y el hacha, la lanza, la vara, el cigarro y la cuerda, y con ellas tiene acceso a otros ámbitos.

Un conjunto importante de objetos que toca el dios A se dibujaron rotos, como una cuerda, un incensario, un tambor vertical, un madero. Todos éstos parecen tener un sentido axial, y significan los diversos aspectos en los que él participa destruyendo las diferentes formas de la existencia.

Pero la muerte y la destrucción tienen sentido dentro del universo, en tanto que son pasos indispensables para que se dé la regeneración. Por esto aparece presidiendo el nacimiento de las semillas, como una gran paridora, o bien propiciando la germinación del maíz (*Códice de Madrid*: 7b, 29b, 91b). El sentido de los sacrificios humanos se inscribe dentro de la misma simbólica, por lo que el dios A actúa en las escenas en las que se ofrenda vida humana (*Códice de Dresde*: 3a; *Códice de Madrid*: 76).

En el *Popol Vuh* (113), cuando se instaura el sacrificio humano por extracción del corazón, éste aparece como una instrucción del dios supremo celeste a los primeros hombres, transmitida por medio de un mensajero de Xibalbá. Parece como si el Creador y el Formador no pudiera darla por atentar directamente contra sus funciones, sino que sólo los dioses del inframundo la podrían implantar.

Y en los ritos iniciáticos el dios de la muerte participa transformando desde el punto de vista ontológico al iniciando, pues a diferencia de éste conoce los secretos de la muerte y del renacimiento. Por ello se le dibujó en los códices como un chamán (Garza, 1998: 117).

Es notable que se le dibujó en diferentes ceremonias que reflejan la estructura misma del universo, por lo que debió conformar, junto con otras deidades de la vida y la fertilidad, parte de uno de los grupos sustanciales de dioses dentro del ritual maya. Sus facultades no se restringen al género humano, abarcan todos los ámbitos de la existencia. Aunque reside en la región de los muertos, su morada es oscura y húmeda, como una enorme y fértil matriz. En el dios A se reúnen dos funciones cósmicas fundamentales para la existencia: la muerte y la regeneración, tal y como lo expresó el sacerdote escriba que realizó la página 15a del *Códice de Dresde*.

Su nombre jeroglífico en los códices se compone de los glifos T146.102:116, cuyos valores fonéticos pueden combinarse para producir la voz *cizini* (Taube, 1992: 140).

Por las semejanzas en las representaciones podemos señalar que una de las más antiguas corresponde a la Estela 50 de Izapa, en donde el dios de la muerte está descarnado y conserva esencialmente los mismos rasgos con los que se le dibujó siglos más tarde (lám. 15). La mayoría de sus imágenes durante el Clásico maya proceden de vasijas halladas en contextos funerarios, en las que aparece ejecutando diversas acciones como fumar y bailar.

En una compleja escena modelada en estuco de Toniná hay una magnífica representación del dios de la muerte, quien sostiene por el cabello la cabeza de un decapitado (Yadeun, 1992: 94). Los elementos que presenta son básicamente los mismos que hallamos en los códices (fig. 16).

b) Deidades de la regeneración

En los años *cauac* en Yucatán se hacía una ceremonia dirigida a Uac Mitún Ahau (Landa, 1966: 68-69). Su nombre tal vez significa Gran Señor del Inframundo (Roys, 1938, cit. en Tozzer, 1941: 147) o Sexto Señor del Inframundo, y es una de las energías sagradas que se hacen presentes en el mundo cada cuatro años. Parece encarnar el momento en que la fertilidad está en decadencia y debe pasar un periodo de muerte para que se dé la regeneración de los campos. La ceremonia para ese año incluía la elaboración de «una gran bóveda de madera y llenábanla de leña»; los hombres entraban en ella danzando y al anochecer «cada uno por su parte, pegaba fuego a la leña la cual ardía mucho y se quemaba presto» (Landa, 1966: 69).

Esta bóveda de madera recuerda la Casa de Fuego del Xibalbá quiché, en la que penetran Hunahpú e Ixbalanqué, «pero no se quemaron» (*Popol Vuh*: 88); por ello trascendieron su condición humana. En la casa ritual de los yucatecos, dice Landa, una vez quemada la madera, «había algunos que se ponían a pasar descalzos y desnudos, como ellos andaban, por encima de aquella brasa, de una parte a otra; y pasaban algunos sin lesión» (Landa, 1966: 69). Es posible que esa acción tenga el mismo sentido; equivale a un viaje al mundo subterráneo, lugar donde se gestan las transformaciones y de donde resurgirá la nueva vida.

La bóveda de madera que se quema es una imagen a escala de la morada subterránea de Uac Mitún Ahau, una matriz ígnea en la que el fuego es a la vez un agente de destrucción y transformación. Mediante este ritual las energías de Uac Mictun Ahau se renuevan, y con ello se garantiza la regeneración.

Es posible que se trate del dios X de los códices[6]. Sus imágenes corresponden a las de un ser antropomorfo masculino que lleva en la frente la porción superior del signo Akbal, que tiene, entre otros, el sentido de oscuridad y noche (Thompson, 1950: 73-75) (fig. 16).

Su cuerpo se pintó de rojo, por lo que se podría asociar con el fuego, o más concretamente con el interior ígneo de la tierra, o bien con líneas punteadas, en zig zag, que recorren su cuerpo, semejante al que en ocasiones tiene el dios A. En el *Códice de Dresde* (5) aparece con su taladro, en un almanaque en el que los dioses están haciendo fuego. Es una energía del inframundo, asociada con la muerte, a la vez que con la renovación.

En su indumentaria se reconocen nexos con el mundo subterráneo; porta adornos de cascabeles, como el dios A, capa con el símbolo de los huesos cruzados (*Códice de Dresde*: 28b) (lám. 4), lo que indica que es un señor infraterrestre, y su tocado en ocasiones es un gran hueso largo (*Códice Madrid*: 72b, *Códice de Dresde*: 5), posiblemente un fémur, que usa en el cabello, en una disposición perpendicular a su columna vertebral. Los huesos se asocian por una parte con la muerte y el mundo subterráneo, pero también tienen un sentido de permanencia y de renovación, pues se asemejan a una semilla que, enterrada, renace (fig. 12).

En el caso del dios X, al portarlo como tocado, parece un atributo de poder, acorde con su rango en el mundo subterráneo, semejante al cetro de hueso que portan Chamiabac y Chamiaholom (*Popol Vuh*: 50) en el Xibalbá quiché.

Su nombre jeroglífico se compone del signo T1042. Sus representaciones parecen haberse conservado constantes al menos desde el Clásico Temprano (Berjoneau *et al.*, 1985; lámina 354, cit. en Taube, 1992: 14).

III. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS DIOSES MAYAS

Los dioses mayas se conciben como energías sagradas personificadas, que actúan en el tiempo. Cada uno posee una serie de características que lo individualizan, que lo hacen único, por ello tienen nombres diferentes, pues los dioses son distintos

6. Sotelo, 1998: 257-262. Ésta es una denominación nueva, y con ella se sustituye la del dios A'. La identificación se sustenta en la relación que existe entre las deidades de las ceremonias de año nuevo que consigna Landa y las representadas en el *Códice de Dresde*.

entre sí. Son seres poderosos, cuyas energías se evidencian en el tiempo, afectan a todos los aspectos del mundo natural, social y cultural. Sus orígenes se remontan a la era primordial, y desde entonces mantienen el delicado equilibrio de la existencia misma. Por ello son imprescindibles en el universo.

Son seres polivalentes, es decir, las fuerzas divinas se combinan de distintas maneras en los diferentes momentos; en ocasiones sus acciones pueden resultar positivas, en otras negativas, y en otras neutralizarse. Un mismo aspecto del universo es variable, de acuerdo con la combinación de energías que se integran en una fecha determinada.

En las figuras antropomorfas de los dioses mayas se combinan elementos del mundo vegetal y animal. En su aspecto humano pueden ser masculinos o femeninos, tener sentidos, órganos vitales y miembros; poseer aliento, sangre y semen. En su aspecto zoomorfo con frecuencia se integran elementos de distintos animales o de animales y vegetales, y con ellos se destacan ciertos atributos con los que se representaron algunas de sus cualidades.

Poseen facultades similares a las del género humano. Son seres inteligentes, pensantes, con capacidad de reflexión y con voluntad. Tienen cualidades y capacidades positivas como la fuerza y la sabiduría. También son falibles y pueden enmendar sus errores. Tienen pasiones como la ira y el enojo; y carencias y limitaciones de índole física como la sed y el hambre, por ello requieren del hombre.

Ciertos dioses participaron en la creación del universo, otros nacieron durante esa etapa, pero todos se manifiestan de manera regulada a través de los distintos ciclos calendáricos; sin embargo, los dioses no son inmutables, presentan cambios que los hacen muy complejos, pues en ocasiones se hacen patentes algunas de sus facultades y en otros momentos una contraria o complementaria.

Los dioses pueden ser uno y múltiples. Algunos tienen un aspecto dual, femenino o masculino, joven o viejo, y en función del tiempo se puede manifestar uno u otro. De igual forma, hay seres divinos que son uno y cuatro, de acuerdo con el lugar y la ocasión en que se revelen. Otros parecen descomponerse en uno y trece y en uno y nueve.

Sus nombres, títulos y advocaciones los identifican; señalan sus características, ámbitos, naturaleza, cualidades y funciones. Por ello, una vía para estudiarlos es analizar el significado de sus

nombres, que muchas veces son de seres vivos, principalmente animales y vegetales, aunque hay algunos que se asocian con algún fenómeno natural, pues en el pensamiento maya éstos son también seres vivos. De igual manera, varios tienen nombres calendáricos, lo cual indica que están estrechamente relacionados con esa fecha, pues el tiempo se concibe como una energía viva y personificada.

Son seres etéreos, de una naturaleza sutil, que generalmente no se perciben con los sentidos ordinarios (Garza, 1998: 87-89). En el universo tienen un ámbito que les es característico, está más allá del mundo material, pero pueden transitar por el mundo y manifestarse en diferentes sitios y momentos. En ocasiones se revelan de manera tangible ante los hombres, como epifanías animales, vegetales o como fenómenos naturales (*Ibid.*: 87).

Es posible comunicarse con los dioses. Hay momentos y lugares específicos en los que residen en el mundo, tienen templos, santuarios y sitios naturales donde reciben culto. Además, los hombres prodigiosos en condiciones especiales pueden establecer contacto con ellos.

Se vinculan de manera muy estrecha con los hombres, desde el momento del nacimiento hasta su muerte; las energías divinas rigen los destinos humanos, tanto de manera individual como colectiva, en forma cotidiana y en ciclos mayores.

Las imágenes de cada dios están plenas de su energía individual, por ello son objeto de ceremonias periódicas. Cuando se termina el ciclo temporal en el que actúan, sus imágenes se consideran vacías y ya no se les rinde culto.

Presiden las actividades de la subsistencia y de la vida cultural de los hombres. Hay patronos de la cacería y de la recolección, de la pesca, de la agricultura, de la medicina, del sacerdocio, etc. De igual manera, hay deidades protectoras de grupos y de linajes.

Los dioses requieren de los hombres para conservar su energía. Reciben ofrendas de manera periódica, y con ellas renuevan su fuerza.

BIBLIOGRAFÍA

Cruz, N., (1995), *Ixchel, diosa madre entre los mayas yucatecos*, tesis de licenciatura en Historia, México: UNAM.

Chevalier J. y Gheerbrant, A. (1988), *Diccionario de los símbolos,* Barcelona: Herder.

Diccionario Maya Cordemex. Maya-español, español-maya (1980) (ed. de A. Barrera *et al.*), México: Cordemex.

Edmonson, M. S. (1982), *The Ancient Future of the Itza*: *The Book of Chilam Balam of Tizimin,* Austin: University Texas Press.

Edmonson, M. S. (1965), *Quiche-English Dictionary,* New Orleans: Tulane University.

Eliade, M. (1972), *Tratado de historia de las religiones* (trad. de T. Segovia), México: Era.

El libro de los libros de Chilam Balam (1969) (trad. cast. y ed. crítica de A. Barrera y S. Rendón), México: FCE.

Garza, M. de la (1984), *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas,* México: UNAM.

Garza, M. de la (1998), *Rostros de lo sagrado en el mundo maya,* México: UNAM/Paidós.

Landa, D. de (1966), *Relación de las cosas de Yucatán,* México: Porrúa.

Las Casas, B. de (1967), *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla* (ed. de E. O'Gormann), 2 vols., México: UNAM.

*Libro de Chilam Balam de Chumaye*l (1985) (trad. cast. de A. Mediz Bolio, ed. crítica de M. de la Garza), México: Secretaría de Educación Pública.

Libro de los cantares de Dzitbalché (1980) (trad. cast. de A. Barrera), en M. de la Garza (ed.), *Literatura maya,* Caracas/Barcelona: Ayacucho/Galaxis, pp. 342-386.

Lizana, B. (1988), *Historia de Yucatán* (ed. crítica de F. Jiménez), Madrid: Historia 16.

López de Cogolludo, D. (1971), *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea historia de esta provincia,* 2 vols., Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

Los códices mayas (1985) (ed. de T. A. Lee), México y Utah: Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo, Universidad Autónoma de Chiapas, Brigham Young University.

Miller, M. y Taube, K. (1993), *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London: Thames and Hudson.

Morales, A. (1991), *El dios supremo de los antiguos mayas. Un acercamiento,* tesis de licenciatura en Historia, México: UNAM.

Nájera, M. I. (1987), *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas,* México: UNAM.

Nájera, M. I. (1989), «Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el *Popol Vuh*», en *Memorias del II Coloquio internacional de mayistas,* México: UNAM, pp. 1343-1359.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché ([4]1974), trad. cast. de A. Recinos, México: FCE.

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (1983), (ed. de M. de la Garza *et al.*), 2 vols., México: UNAM.
Ritual de los Bacabes (1987) (trad. cast. y ed. crítica de R. Arzápalo), México: UNAM.
Ritual of the Bacabs (1965) (trad. y ed. crítica de R. Roys), Norman: University of Oklahoma Press.
Schellhas, P. (1904), «Representation of Deities of the Maya Manuscripts», en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Cambridge: Harvard University.
Sotelo, L. E. (1988), *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI,* México: UNAM.
Sotelo, L. E. (1992), *Los dioses rectores de los katunes en los libros de Chilam* Balam, tesis de maestría en Historia de México, México: UNAM.
Sotelo, L. E. (1998), *Los dioses antropomorfos en el Códice Madrid*, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México: UNAM.
Taube, K. A. (1992), *The Mayor Gods of Ancient Yucatan*, Washington: Dumbarton Oaks.
Thompson, E. (1950), *Maya Hieroglyphic Writing*: *Introduction*, Washington: Carnegie Institution of Washington.
Thompson, E. (1975), *Historia y religión de los mayas* (trad. cast. de L. Zavala), México: Siglo XXI.
Thompson, E. (1976), *A Catalog of Maya Hieroglyphs,* Norman: University of Oklahoma Press.
Thompson, E. (1988), *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas* (trad. cast. de J. Ferreiro), México: FCE.
Tozzer, A. (1941), *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán,* Cambridge: HUP.
Ximénez, F. (1929-1931), *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y de Guatemala de la Orden de Predicadores,* terminada *ca.* 1721, 4 vols., Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
Yadeun, J. (1993), *Toniná. El laberinto del inframundo,* México, Gobierno del Estado de Chiapas.

RITUALES Y HOMBRES RELIGIOSOS

Martha Ilia Nájera Coronado

I. ASPECTOS GENERALES DEL RITO

Uno de los aspectos que adquirió mayor relevancia en la religión de los mayas prehispánicos lo constituyó, sin duda, el ritual. Era el medio por el que el hombre religioso expresaba de manera tangible su riqueza espiritual y entraba en contacto con el inquietante mundo sagrado, con los dioses y con todo aquello considerado sobrenatural; se buscaba, dada la naturaleza veleidosa de las deidades, afectar su voluntad en beneficio de los seres humanos, y a su vez el rito se encaminaba a conocer cuáles eran los designios divinos sobre el mundo.

Para acercarnos al rito contamos con diferentes tipos de fuentes: las indígenas, constituidas por la magna obra plástica, vasijas policromas, muros pintados, estelas y dinteles grabados, estucos y códices, que revelan sobre todo para el periodo Clásico una compleja vida ceremonial, principalmente de la élite; además están aquellos escritos que surgieron después de la Conquista, de hombres mayas que imprimían su tradición en lengua propia pero en caracteres latinos y que reflejan las ideas del Posclásico, constituido principalmente por relatos cosmogónicos y rituales, fruto de una tradición de varios siglos. A su vez se conserva la obra de los frailes, que, en su afán evangelizador, quisieron conocer las costumbres indias para extirparlas y así cimentar «la verdadera religión». Por último, están las costumbres que hoy día guardan muchas comunidades indígenas, que después de varios siglos de cristianización aún mantienen y reelaboran constantemente elementos de la tradición prehispánica.

En las comunidades mesoamericanas el ritual era establecido por la costumbre o bien por alguna autoridad que alcanzaba gran prestigio dentro de la colectividad, por ello era y sigue siendo en nuestros días una conducta eminentemente social; su conocimiento se transmitía de generación en generación y la validez del ritual residía en que el creyente estaba convencido de su efectividad, pues dentro de lo que permitía la memoria colectiva, había sido eficaz.

Los rituales están constituidos por expresiones verbales y corporales, pero sólo adquieren significado si responden a la creencia de que los dioses los instauraron en el momento de la creación y más tarde los enseñaron a los primeros hombres; por ello era preciso seguir el orden establecido desde los tiempos cosmogónicos y respetar una conducta pautada; sin embargo, cabría una cierta flexibilidad permitida para el oficiante. De acuerdo con el tipo de ritual que se celebrara podía ser público o privado, colectivo o individual. Si bien un creyente podía realizar un rito, aun practicado de manera solitaria, implicaba una experiencia del tiempo primordial, guardada por la memoria colectiva por lo que significaba obligatoriamente la referencia a la comunidad (López Austin, 1998: 5-14).

1. *El espacio y el tiempo*

Los ritos se desarrollaban en espacios sagrados que el oficiante indicaba después de cálculos calendáricos y astronómicos; dentro del espacio se lograba un rompimiento de la homogeneidad del ámbito profano. Los mayas construyeron un sinnúmero de recintos ceremoniales donde se llevaban a cabo los rituales más fastuosos; había templos, pirámides, patios, plazas, juegos de pelota que las más de las veces simbolizaban un microcosmos. Y el hombre entraba en contacto con las deidades al acceder a la altura de un templo, cuya fachada eran las grandes fauces de una deidad, o al descender al patio del juego de pelota; gracias al rito se penetraba en el cielo o en el inframundo que se abrían durante el tiempo sagrado. Otros rituales más sencillos se celebraban en altares situados en las montañas, en la espesura del bosque y permitían a los creyentes establecer contacto con la sacralidad de la naturaleza; muchos más, cercanos a la vida cotidiana, tenían lugar en la milpa o en los altares familiares.

Durante el ritual se penetraba en un tiempo sagrado; por ello, antes de iniciar cualquier ceremonia, era preciso elegir cuál

era el momento adecuado. Algunas ceremonias, como las calendáricas que estaban estrechamente vinculadas con la cosecha, se llevaban a cabo en los diferentes meses del *haab*, el calendario solar. Para otras era necesario que el sacerdote adivino llamado *chilam* determinara el momento preciso a través del cálculo de los ciclos temporales y del movimiento de los astros; la hora y el día de la ceremonia dependían de la naturaleza y del objeto del rito.

2. *Rituales preparatorios*

El contacto con lo sagrado implicaba un peligro, de ahí la necesidad de asumir medidas protectoras, que se centraban en la purificación de todo aquello que fuera a estar en contacto con el ritual; los dos elementos purificadores por excelencia eran el agua y el fuego: a través de ellos se lograba tanto la purificación como la consecuente regeneración. En Yucatán, en tiempos cercanos a la Conquista, primero se delimitaba el espacio a consagrar por medio de un cordel que sostenían cuatro sacerdotes sentados en cada una de las esquinas: con esto se creaba un microcosmos. En el centro se colocaba un brasero ardiendo al que cada participante arrojaba incienso y el alimento sagrado, maíz molido; luego un hombre tomaba el cordel, el brasero con los restos quemados y un recipiente con una bebida embriagante llamada *balché*, y llevaba estos objetos fuera del pueblo «[...] avisándole no bebiese ni mirase [hacia] atrás a la vuelta, y con esto decían que el demonio quedaba echado» (Landa, 1966: 45). En otras ceremonias los participantes también recurrían al poder del fuego, caminando sin protección sobre brasas, en las que con anterioridad el gran sacerdote llamado *ah kin,* «el del Sol», había derramado una bebida sagrada ayudado por un hisopo conformado con los cascabeles de la serpiente más sagrada para los mayas. O bien, en el ritual conocido como *tuppkak*, se arrojaba a una hoguera el corazón de pequeños animales y luego se apagaba el fuego con grandes cántaros de agua, uniendo los dos elementos. Para purificar un templo se recurría al agua, pero no a la de cualquier depósito, sino a aquella que se recolectaba del rocío matutino de las hojas de los árboles, líquido *per se* puro y virgen, pues no había sido mancillado por manos humanas. Los instrumentos que se empleaban para cada ceremonia, al ser objetos sagrados, también se purificaban antes de ésta o bien se confeccionaban con esta finalidad; los cuchi-

llos sacrificiales, por ejemplo, fueron adorados como una deidad entre los cakchiqueles; o bien los yucatecos los llamaban *u kab ku,* «el brazo de dios».

Para las grandes ceremonias los participantes se sometían a diversas prohibiciones, como la continencia sexual, pues las energías liberadas durante el acto podían afectar a la ceremonia: también se abstenían de ciertos alimentos, como la sal, el chile y la carne, o bien recurrían a ayunos prolongados; otra forma era la de autosacrificarse brazos, muslos y lenguas; a veces renunciaban a bañarse por un tiempo y luego se purificaban en baños de vapor o en corrientes de agua. De acuerdo con algunas imágenes plasmadas en vasijas del periodo Clásico se sabe que recurrían a vómitos y aun a enemas. Y en caso de que se tratara de un sacrificio humano, la víctima también había que disponerla para el papel al que estaba destinada. Dada la peligrosidad de lo sagrado, creían que en caso de infringir alguna de estas reglas, serían castigados por sus deidades con la muerte, idea que coincide con el concepto universal del peligro de lo sagrado.

Una vez consumados los ritos preparatorios podríamos enumerar, no obstante la gran diversidad de ceremonias, una serie de conductas rituales comunes. Había expresiones corporales como la danza, el canto y la oración, sahumerios, solemnes procesiones en muchas de las cuales se transportaba en andas a la deidad a la que se honraba, podían recrearse los mitos con magníficas escenificaciones y desde luego con diversos tipos de ofrendas que incluían la propia sangre, la de animales y la vida de otros seres humanos. Generalmente, se terminaba con grandes comidas comunitarias y bebidas sagradas, restringidas para estos momentos. Es digno de hacer notar, al menos para el Posclásico Tardío, que la participación femenina era escasa, en especial de mujeres jóvenes que estuvieran en la edad reproductora y pudieran contaminar con la mancha propia de la sangre menstrual alguna ceremonia; sin embargo, para el periodo Clásico las mujeres nobles ligadas al gobernante, madre y esposa, aparecen junto con él realizando diversas prácticas rituales, como por ejemplo en la estela 2 de Bonampak (lám. 17). El comunicarse con los dioses no era suficiente para que éstos correspondieran con favores a los seres humanos: había que propiciarlos y ganarse su voluntad.

II. OFRENDAS DE SANGRE Y DE VIDA

Los dioses mesoamericanos no eran omnipotentes, necesitaban de la ofrenda de los humanos para subsistir, y ésa fue la razón primordial de la creación; los hombres, si bien fueron condenados por los demiurgos a una vida limitada, les dieron la capacidad de reproducción, pero para lograrla tenían que alimentar a sus creadores. El ritual era el camino para que las criaturas correspondieran a los todopoderosos por su existencia; gracias a la oración, a la ofrenda, en especial la de su propia sangre y la de la vida, las deidades podían alimentarse, el cosmos continuar su marcha y el hombre perdurar en la tierra.

Los mayas extraían su sangre de diferentes partes del cuerpo: de la lengua, los molledos de los brazos, pero en especial del miembro viril, que era la que contenía mayor energía fertilizante; luego se ungía a la imagen del dios o bien se derramaba en papeles que se quemaban, para que el humo pudiera acceder a los seres incorpóreos. Existen diversos testimonios de este ritual desde el periodo Clásico, donde tanto dioses como hombres se sangran el miembro viril y recogen la sangre en papeles contenidos en una vasija, que luego queman. Y los gobernantes quisieron emular este acto cuando conmemoraban un acto importante en su vida, pues su sangre, la más valiosa entre los humanos, era digna de los dioses; así se interpretan varias imágenes como el tablero del Templo de la Cruz Foliada de Palenque, en donde se celebra la transmisión de poder del difunto gobernante Pacal a su hijo Chan Bahlum (fig. 3) (Schele, 1976: 31, y Joralemon, 1974: 67); el padre ofrece el perforador a su heredero, quien llevará a cabo dicho autosacrificio como parte de su ritual iniciático de ascenso y por ende de su divinizacion. Al igual, las mujeres que acompañaban al gobernante, al ser representantes de la energía femenina del cosmos, donaban su sangre horadándose la lengua como necesario complemento para la reproducción, como se observa en el dintel 24 de Yaxchilán (fig. 17).

Siglos después, en los códices del Posclásico, las deidades realizan la misma acción; en el *Códice Madrid* 19b (lám. 14) varios dioses alrededor de un templo, algunos de la vida y otros de la muerte, se unen a través de una cuerda que pasan por el pene, vinculando las energías cósmicas opuestas a través de su sangre para causar la vida en el cosmos. Y en las fuentes escritas sobre Yucatán se alude al mismo rito. Con profundo fervor, varios jóvenes ensartaban un mismo hilo pasando la mayor can-

tidad que podían por el pene, uniendo su energía viril para ofrendarla a los dioses. El ritual comunitario establecía una alianza entre el mundo sagrado y el profano (Landa, 1966: 49).

Los campesinos también creían fertilizar sus cosechas si derramaban sangre sobre la tierra, emulando lo que los dioses hicieron, como se muestra en el *Códice Madrid* 95a (lám. 18). Y en la Verapaz, cuando una pareja tenía problemas para procrear se sometía a punciones de sangre, confesaba sus faltas y se abstenía de algunos alimentos. Luego el marido dormía sobre la tierra para recibir su poder regenerador (Las Casas, 1967: II, 239).

Pero los dioses exigían más que un poco de sangre; la fecundidad implica en sí misma un cumplimiento, y por ello existe la posibilidad de que se agote, de ahí la constante ansiedad del hombre para lograr dicha regeneración. Así, recurría a sacrificios de seres humanos provocando la muerte por diversos medios. Podía ser por decapitación, en la que la cabeza simbolizaba la mazorca de maíz, transformándose en un fruto simbólico del sustento del hombre; este hecho también se expresa en la página 3 del *Códice Dresde*, donde la cabeza del joven dios del maíz está en el centro, sobre una gran pirámide y en medio de una ceremonia. A su vez, era la forma en que la sangre se derramaría con gran profusión simulando serpientes, símbolo de la energía divina que escapa del cuerpo, como muestra el tablero del Juego de Pelota de Chichén Itzá (lám. 19). Es muy difícil que la muerte se hubiera podido causar cercenando la cabeza, dados los instrumentos con los que contaban; primero debió recurrirse a degollar a la víctima, para con posterioridad separar la cabeza del cuerpo. De acuerdo con diversos testimonios, se infiere que la forma simbólica de la decapitación, previo el degollamiento, parece haber sido la forma más común de sacrificio en el periodo Clásico del área maya. La cabeza también constituyó un signo de triunfo, pues en diversas expresiones plásticas el captor luce la cabeza de su prisionero.

En el periodo Posclásico la forma más común de causar la muerte ritual era extrayendo el corazón de la víctima. El corazón, de acuerdo con las creencias de los mayas, era un centro donde residían las funciones cognoscitivas, racionales, espirituales y emotivas, el centro anímico vital y el centro primario del yo. La muerte ritual era precedida por elaboradas danzas y enormes procesiones. Los oficiantes se ataviaban con las insignias de los dioses, sumamente elaboradas, y se convertían en representantes y portadores del poder sagrado, procedían en nombre de su

dios, eran intermediarios de los cuales se servían las divinidades para sacrificar a los seres humanos.

Las víctimas eran principalmente cautivos de guerra, y mientras mayor fuera el rango del prisionero, su muerte alcanzaba mayor valor; algunos, para el momento de su muerte, ya no eran hombres, sino dioses con una envoltura corporal; los dioses, como el cosmos, tenían que morir para renacer con nueva energía. Había otras víctimas, quizá las de menor rango, aun infractores de la ley, que estaban destinadas a alimentar a las divinidades, finalidad para la que fueron creados los hombres, y a retribuir a los dioses hambrientos por los favores recibidos y para calmar su enojo. Y, por último, estaban los sacrificados que servían como compañeros de muerte, criados de los grandes señores que continuarían sirviéndoles en el tránsito hacia su destino final, como lo son los acompañantes del gobernante Pacal localizado en la tumba del Templo de las Inscripciones en Palenque.

A la víctima se le brindaban bebidas embriagantes y otras drogas que debilitaban su voluntad, se la recostaba en el altar de sacrificios y, sujetada de brazos y piernas por los *chaacoob*, ayudantes del sacrificador, denominado *nakom*, se le arrancaba el corazón; luego el sacerdote principal, *ah kin*, lo ofrendaba al Sol o bien lo colocaba entre dos cajetes y a veces se quemaba (Nájera, 1987: 143-170).

La muerte ritual por flechas o saetas también tenía como finalidad primordial la búsqueda de la fertilidad. De acuerdo con los cantares 1 y 13 del *Libro de los Cantares de Dzitbalché*, se ataba a un joven a una columna de piedra en medio de la plaza y alrededor de él bailaban guerreros; la víctima se pintaba de azul y se adornaba con flores del árbol balché, asociadas con la sexualidad. El sacerdote lanzaba una primera flecha y luego los guerreros lo asaeteaban. El sacrificio se hacía en honor del dios solar, quien enviaba sus rayos materializados en flechas para terminar con la vida de la víctima.

Los rituales para pedir la lluvia adecuada para las cosechas podían consistir en arrojar a lagos y cenotes víctimas, ya vivas o a las que previamente se les había extraído el corazón. Los grandes depósitos acuáticos eran una entrada al acuoso inframundo, recinto también de múltiples deidades. El cenote sagrado de Chichén Itzá fue testigo fiel de este ritual: se han encontrado numerosos restos de infantes, víctimas predilectas de los dioses pluviales. Con la llegada del mundo cristiano los sacrificios se siguieron efectuando, pero a la víctima, antes de arrojarla al agua, la ataban a una cruz (Nájera, 1987: 192).

III. RITUALES CALENDÁRICOS

Los rituales calendáricos celebraban las fiestas colectivas de la comunidad y reproducían la ley biológica de los ciclos naturales, por ello estaban estrechamente vinculados con las siembras y cosechas. El año solar de 365 días llamado *haab* se dividía en 18 meses de 20 días y cinco más considerados nefastos; en cada mes se celebraba una ceremonia diferente. Los de mayor relevancia eran los que se oficiaban en los últimos cinco días del año, los *uayeb*, periodo en que se preparaba la llegada del nuevo ciclo. Cada año que se iniciaba recibía la carga de influencias de un signo del calendario ritual o *tzolkin*, que coincidía con el día 0 *pop*, el primero del año; estos signos sólo podían ser cuatro y se denominaban «cargadores del año». Durante el periodo Clásico fueron *ben, etz'nab, akbal* y *lamat*, y en el Posclásico los días *kan, muluc, ix* y *cauac*.

Estas ceremonias fueron descritas por Landa y también se encuentran en los tres códices mayas: el *Códice Dresde*, el *Códice París* y el *Códice Madrid* (cf. Bustos y Del Moral en este volumen). Era un periodo de naturaleza delicada: el mundo se había desgastado, cada año transitaba por un ciclo de crecimiento y de decadencia, y precisaba rejuvenecerse. El *Libro de los Cantares de Dzitbalché* los llama «los días de llanto, los días de las cosas malas». Se describe como el Cizin, deidad de la muerte que regresa a la tierra, donde reina el mal y los hombres carecen de la protección de la deidad creadora Itzamná (*Libro de los Cantares de Dzitbalché*: cantar 3, 360-36).

La *Relación* de Landa (63-70) refiere con detalle las ceremonias; cada año se celebraba en un sector diferente del pueblo, con lo que se rotaba el poder de una cuarta parte de la comunidad a otra y se asociaba a un rumbo cardinal y a un color, el amarillo al sur, el rojo al oriente, el blanco al norte y el negro al oeste. Uayayab era la deidad que presidía estos días nefastos, a la que se degollaba un guajolote; también se veneraba al *acantún* (probablemente una estela) que, de acuerdo con Landa, era una columna de piedra, y a los principales dioses del panteón maya como pueden ser Bolon Dz'acab e Itzamná; había toda clase de danzas, ya sea de guerreros o de hombres bailando en zancos; diversas procesiones en las que se transportaba a las deidades, a quienes se les ofrecía copal, alimentos principalmente hechos de maíz, animales para el sacrificio como venados o ardillas y ofrendas de la propia sangre. Se repartía entre los asistentes comida y

abundante bebida cuyo contenido y preparación establecía el ritual, y que permitía la distribución de la riqueza, evitando que se acumulara en una sola familia. Al terminar la ceremonia, se arrojaba a Uayayab en la entrada del pueblo, donde el siguiente año iniciaría la festividad.

En el año presidido por el día *kan* Landa refiere que le sacaban el corazón, ya sea a un hombre ya sea a un perro, y luego lo ofrecían a Itzamná Kauil en lo alto de un montículo; este dato resulta de gran interés, pues estamos ante una sustitución de las víctimas para el sacrificio y podríamos suponer que estaban en vías de desaparecer. También en el año que recibía la carga del día *muluc* las ancianas, después de bailar con perros de barro, ofrendaban un cachorro al *acantún* que fuera virgen, límpido.

En los años cuya carga correspondía a los años *cauac* se construía una choza de leños con dos aperturas, y varios hombres cantando y al son de un tambor entraban y salían danzando durante toda la tarde. Al anochecer quemaban la casucha y una vez convertida en brasas continuaban el baile sobre éstas, descalzos, creyendo con esto agradar a los dioses. El fuego funcionaba como un elemento purificador (Landa, 1966: 63-70).

En las páginas 25 a la 28 del *Códice Dresde* (láms. 9 y 10) se representan los rituales de los *uayeb* de cuatro años diferentes: a cada ceremonia se le asocia un color y un rumbo cósmico y le corresponden los cargadores de los días que regían durante el periodo Clásico. En la parte superior de cada página se aprecia (sección *a*) una imagen antropomorfa con cabeza de tlacuache (*Philander opossum*) cuya lectura epigráfica corresponde al Mam, antigua deidad de la tierra que, de acuerdo con el fraile López de Cogolludo, es la patrona de los *uayeb* y que también se identifica con los Bacaboob, deidades que en creaciones anteriores volvieron a nivelar y sostener el mundo luego que el cielo se había derrumbado sobre la tierra. Cada *bacab* porta una pequeña imagen sobre su espalda que es la carga de la deidad del año que termina y lleva un báculo que indica su largo caminar a través del año.

En la parte intermedia del códice (sección *b*) se muestra a los cuatro dioses del año viejo sentados en su templo acompañados de alguna ofrenda, bien de maíz o bien de corazones, que, de acuerdo con el texto de Landa, serían de venado. Dado el significado de las ceremonias de fin de año, se trata de cuatro de las deidades de mayor relevancia del panteón maya yucateco: el dios solar Kinich Ahau, el anciano Itzamná, el dios de la muerte

y Bolon Dz'acab, deidad relacionada con la renovación vegetal, la sangre generacional y el autosacrificio; cada una porta diferente augurio para el año que acaba de iniciarse, que oscila entre la sequía y la abundancia. En la parte inferior de cada página del códice (sección *c*), los cuatro dioses del año nuevo ofrendan un ave decapitada y diferentes alimentos colocados sobre un incensario a los cuatro árboles cósmicos o *acantoob* colocados en cada rumbo (Taube, 1988: 218-267).

Si la renovación periódica del cosmos se lograba al reiterar en el rito la actuación de los seres míticos que reconstruyeron el cosmos *in illo tempore*, una de las deidades principales en las ceremonias de los *uayeb* es el *acante* o *acantún*, la columna de piedra colocada, según fray Diego de Landa, en cada una de las cuatro esquinas del pueblo; éste, en el *Códice Dresde*, es un árbol, pero todas son imágenes que recuerdan los cuatro postes o árboles cósmicos que se erigieron para separar el cielo y la tierra después de la destrucción del mundo, según relata el *Chilam Balam de Chumayel* (*vid.* Garza, en este mismo volumen). Por ello, la página 74 del *Códice Dresde,* en la que se muestra un gran diluvio provocado por la anciana diosa terrestre (lám. 1), debió de ser el antecedente inmediato de las escenas donde se representan las ceremonias de los *uayeb*, y conmemora que después de la destrucción de la tierra por lluvias torrenciales ocurridas al final de un periodo, se recrea al inicio del año su reestructuración.

En las páginas 34 a 37 del *Códice Madrid* (láms. 20 y 34) hay varias escenas que coinciden con la descripción de Landa, como una danza en zancos, otra con mujeres ancianas, una más con pequeños perros y el sacrificio de un perro manchado. También se representan augurios con figuras que simbolizan la sequía o la abundancia.

De Guatemala sabemos por testimonio de fray Bartolomé de Las Casas que para las ceremonias de fin de año, dos o tres días antes de la festividad principal, se barrían calles y caminos, templos y casas, y los participantes se bañaban para expulsar el tizne y la suciedad. Se adornaban los templos con flores y yerba fresca que simbolizaba la requerida renovación de la naturaleza. La noche anterior los dioses salían cargados en andas en solemnes procesiones, había bailes y representaciones teatrales y al amanecer se sacrificaban varios cautivos de guerra, llevados por sus captores por los cabellos en señal de sumisión; con la muerte se pensaban que las fuerzas sagradas exiguas se habían fortalecido (Las Casas, 1967: II, 220-221).

En Yucatán, en el primer mes del año *pop*, se festejaba a todos los dioses y se barrían las casas, se renovaban los utensilios del hogar y la ropa, los objetos usados se arrojaban fuera del pueblo, y nadie se atrevía a tocarlos, pues estaban manchados por la carga del año decadente. También se purificaba el templo y se sacaba «lumbre nueva». Otra ceremonia relacionada con el fuego nuevo se describe en el *Libro de los Cantares de Dzitbalché* (cantar 12), que señala que al terminar «los dolorosos días» bajo el sonido del *tunkul*, un tambor, y el caracol, acuden bailarines, contorsionistas y saltarines ante el Ahau Can, «Señor Serpiente», la máxima autoridad religiosa; al ponerse el Sol se dirigen a una montaña en el oriente a encender el fuego y colocan una piedra en la entrada del pueblo, indicando que un nuevo año se ha iniciado.

Mes a mes los diferentes gremios consagraban sus objetos sagrados para lograr éxito en su trabajo, lo que además nos permite percatarnos de la gran importancia de cada una de las actividades en Yucatán. En el mes *uo* los sacerdotes purificaban sus libros con agua virgen y los consagraban con el color azul-verde, *yax*, luego predecían las venturas de ese año; los médicos en el mes *zip* sacralizaban sus bultos sagrados que contenían las piedras sagradas para adivinar y curar las enfermedades. También era un mes en que las parteras mayas yucatecas celebraban su fiesta; se llamaba Ihcil Ixchel, «El baño de Ixchel», la protectora de los partos. En el mes *tzec* los cazadores consagraban sus flechas y una calavera de venado, los pescadores, sus redes y anzuelos, y los colmeneros rogaban por abundantes flores que alimentaran a sus abejas.

Una fiesta en la que participaban sacerdotes, dirigentes y el pueblo en general era la que se celebraba en honor de Kukulcán, «Serpiente-Quetzal», en el mes *xul*; se dirigían en grandes procesiones a su templo y durante cinco días ayunaban y quemaban incienso, además de consagrar las imágenes de los dioses que cada persona poseía. Al finalizar, señala el texto, Kukulcán descendía a su templo. No era menos importante la manufactura de las imágenes de sus dioses, que acontecía en el mes *mol*: los sacerdotes, con gran respeto y guardando diversas abstinencias, se encerraban durante varios días para labrarlas en madera sagrada a la que untaban con su propia sangre; no podía faltar la honra a los Chaacoob, los dioses que enviaban la lluvia y protegían la milpa, a quienes se celebraba en diversos meses. En *mac*, por ejemplo, se encendía una hoguera y arrojaban a ella los corazones de los ani-

males, pero si no los tenían, los sustituían con corazones de incienso, otro dato más que nos refiere la posible desaparición del sacrificio de seres vivos. La hoguera se apagaba con cántaros de agua, igual que los dioses de la lluvia apagarían la sed de la tierra que protegían; con ello se formaban nubes que regarían la tierra.

En el mes *muan* se ofrendaba a los dioses protectores del cacao Ek Chuah, Chaac y Hobnil, a quienes se les sacrificaba un perro manchado como el cacao; con éste se hacía una bebida, que desde el periodo Clásico se consideró sagrada; así lo muestran diversas vasijas ceremoniales que indican que servían para contener esta bebida. Dado que en los pueblos mayas la guerra fue un factor determinante para la supervivencia, en el mes *pax* festejaban al *nacon*, la máxima autoridad militar, a quien reverenciaban y sahumaban como a una deidad; los guerreros bailaban y ofrecían un perro al dios de la guerra (Landa, 1966: 72-102).

IV. RITUALES DE FERTILIDAD

Fomentar la vida es la máxima preocupación del hombre, sobre todo cuando los medios de subsistencia no están seguros; la provisión de alimentos es fuente constante de angustia y produce estados de tensión emocional. Dicha inquietud se acentúa en aquellas comunidades muy cercanas a la naturaleza, en las que el producto de la agricultura depende de la lluvia y del Sol, y la continuidad del grupo social, del nacimiento de sus miembros. Cuando los medios tecnológicos al alcance fallan o son insuficientes, el hombre se aboca al rito, ya sea para amortiguar los fenómenos naturales, como las sequías y las tormentas, ya sea para pedir la ayuda de seres sobrenaturales que respondan a las súplicas y necesidades humanas. La fertilidad para los mayas era considerada como una energía sagrada que les permitiría la continuidad de su existencia y de todo lo que para ellos era apreciado; por ello la esterilidad fue durante el periodo prehispánico, y lo sigue siendo hasta nuestros días, como la mayor desgracia para una mujer: el marido espera de su esposa que le dé numerosos hijos.

Entre los rituales que preparaban a la mujer para la vida fértil y la insertaban en el contexto de las mujeres reproductoras está el descrito en el *Libro de los Cantares de Dzitbalché* llamado Kay Nicté, «Canto de la Flor», en el que se desarrolla una ceremonia de jóvenes vírgenes que danzan desnudas bajo la protección de la luz de la Luna, el astro que gobierna los ciclos

vitales; bailaban junto a una poza de agua y dentro de la espesura del bosque, escondidas de las miradas de extraños. El ritual lo dirige una anciana, su maestra de iniciación, y las jóvenes portan copal para ofrendar a los dioses, diversas clases de flores, entre ellas la plumeria, o flor de mayo, un símbolo de la sexualidad; además, las iniciadas llevan objetos para hilar, lo que alude a su condición femenina: la mujer «crea», ya sea hermosos telares, ya a los nuevos seres humanos; tañen instrumentos musicales como la concha de tortuga, una imagen de la gran tierra madre y el caracol, asociado al origen (*Libro de los Cantares de Dzitbalché*, 1980: Cantar 7, 367-369). Al desarrollarse el ritual durante la noche, alude al tiempo del caos, de la oscuridad, por lo que las jóvenes visitan el lugar de los orígenes, de las gestaciones y de las germinaciones: mueren y renacen como mujeres rebosantes de fertilidad; la poza de agua es también un símbolo de las aguas primigenias. Además, su desnudez simboliza un retorno al estado primordial, una purificación, permitiendo que penetren con facilidad las energías divinas.

Otro ritual para pedir fertilidad lo refiere fray Bartolomé de Las Casas. En Guatemala, durante la época prehispánica, cuando una pareja no podía concebir, ofrendaba en las fuentes y agrega que «[...] si hallaban algún árbol acaso que fuese muy espeso de hoja, debajo del cual saliese alguna fuente, el lugar era diviníssimo, por concurrir en éste dos divinas cualidades [...]» (Las Casas, 1967: III, 223). El presentarse en un solo sitio un árbol y una corriente de agua enriquece su simbolismo y aumenta su sacralidad. Por un lado, tenemos al árbol, imagen de lo masculino y de la regeneración rítmica, de la vida inagotable que se concentra en la vegetación, y por ello es una metáfora de la resurrección de la vida; el agua, por su parte, es alegoría de lo femenino, líquido cuyo destino es engendrar sin cesar; todo lo que regresa a ella inerte y estéril adquiere una nueva forma y vida. Al realizarse un rito en un espacio cargado de sacralidad se logra una mayor efectividad simbólica, gracias a la comunicación por estas vías con las divinidades y a que se conjuntan dos fuerzas opuestas: lo masculino y lo femenino, fuerzas vinculadas a la fertilidad que producen un flujo de energía divina que regenera a la pareja.

El fraile Francisco Ximénez escribía en el siglo XVII sobre los indígenas quichés que, cuando una pareja era estéril, se purificaba antes de acercarse a las divinidades a realizar un sencillo ritual para pedir fertilidad. Después de pronunciar sus peticiones, ofren-

daban su sangre y sacrificaban aves a los seres sobrenaturales para obtener sus favores. También se abstenían de relaciones sexuales por cuarenta o cincuenta días; en las relaciones sexuales, si bien eran exaltadas para el logro de la procreación, la complejidad misma de las creencias religiosas daba lugar a una serie de restricciones; además, se abstenían de condimentos como la sal, lo que, al ser una privación voluntaria de un condimento esencial y fisiológicamente indispensable, implicaba una penitencia que fortalecía espiritual y físicamente. La pareja estéril sólo tenía permitido alimentarse con maíz, el elemento sagrado del cual fue conformado el ser humano, su simiente. Una vez congraciadas las deidades, los antiguos quichés observaban conductas propiciatorias para cargarse de fertilidad, como era dormir sobre la tierra y adquirir por magia de contacto la fuerza procreadora de la Gran Madre telúrica; el ritual tenía fuertes connotaciones sexuales y era indispensable que el cuerpo estuviera en contacto con elementos primordiales de la naturaleza. Para acrecentar aún más esa fertilidad pasaban varios días en una cueva, penetrando en el gran útero universal (Ximénez, 1975: I, XXXIII, 98). Hasta mediados del siglo pasado los quichés, cuando una pareja padecía esterilidad, también intentaba congraciarse con los seres sobrenaturales, pues se consideraba un castigo enviado por ellos; igual que antaño, recurrían a la penitencia y a la expiación; junto con el *chuchkahau*, el sacerdote de la comunidad, quemaban copal y colocaban velas en los altares de piedra localizados en las montañas sagradas y ahí sacrificaban aves (Termer, 1957: 99).

V. RITUALES DE INICIACIÓN

La vida misma de cada individuo pautaba una serie de ceremonias que obedecían a una periodicidad biológica y sacralizaban el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte; es decir, se iniciaban desde que el individuo estaba en el seno materno y no terminaban de celebrarse hasta después de su fallecimiento. Por otro lado, estaban los rituales que iniciaban a los gobernantes, sacerdotes y guerreros en sus diferentes funciones.

Las ceremonias del ciclo de vida producen un cambio de condición entre los individuos, son el medio para acceder a una posición ritual y social más elevada, se transita del mundo profano al sagrado, y viceversa. En muchos pueblos el individuo que

no ha experimentado su rito de paso o iniciación no puede participar en la vida de la comunidad ni fundar una familia. El niño que no experimenta un ritual de nacimiento e imposición del nombre es ajeno a la comunidad, como lo es un animal salvaje; las ceremonias del ciclo de vida convierten en adulto al adolescente, abren la posibilidad de procreación y permiten al difunto entrar en el ámbito de la muerte. Los rituales del ciclo de vida extraen los acontecimientos del plano meramente natural, contingente e incontrolable, y los insertan en el orden cultural, es decir, humano, regido por las reglas de la comunidad.

Los rituales de paso han sido divididos en tres fases: la primera, o de separación, por la que el individuo se separa de su anterior situación dentro de la estructura social de su grupo o de un conjunto de condiciones culturales; en la siguiente fase, la de transición o liminar, las personas están simbólicamente «fuera de la sociedad» y se someten a restricciones y prohibiciones. El proceso termina con la fase postliminar o de incorporación, gracias a la cual se completa el tránsito a su nuevo *status*. En esta fase se levantan paulatinamente las restricciones anteriores.

1. *Rituales de nacimiento y primera infancia*

La mujer iniciaba su práctica ritual en el momento en que se sabía embarazada e iniciaba su fase liminar; dado el proceso de reproducción por el que transitaba, irradiaba una energía excesiva y resultaba peligrosa para aquellos que, sin tomar las debidas precauciones, tuvieran contacto con ella. En Yucatán, durante el parto, la madre luchaba contra las fuerzas de la muerte; por ello la partera, para salvaguardar a la mujer, colocaba bajo su cama la imagen protectora de la diosa Ixchel, patrona de los partos, del tejido y de la adivinación. Los problemas en el parto se atribuían a faltas que la madre hubiera cometido; para liberarse de esta carga se confesaba ante el sacerdote, el médico o el marido y, al descargarse de culpas, se facilitaba el nacimiento (Landa, 1996: 47). Esta costumbre sigue conservándose entre los grupos mayas contemporáneos, pero si la confesión no es suficiente, el esposo llega a dar pequeños golpes a la madre con su caite.

Tanto durante el embarazo como después del parto, entre los mayas antiguos y las comunidades de nuestro siglo, la madre se introduce en un baño de vapor para purificarse de la energía excesiva que la había contaminado y con ello regresa al gran útero terrestre, con lo que muere ritualmente y renace a

su nueva vida como madre, incorporándose como tal a la sociedad.

El pequeño, al nacer, procede de un mundo incierto; por ello, tanto ayer como ahora, se le somete a rituales que lo incorporan a su comunidad y lo dotan de la protección necesaria para su desarrollo. El primer rito es purificador; por ello, señala Torquemada para los quichés coloniales de Guatemala, se lavaba al pequeño en alguna fuente o manantial, pues era preciso que hubiera agua corriente que alejara los elementos impuros; la piedra con la que se había calentado el vientre materno para ayudar al parto también se arrojaba al arroyo junto con aquellos objetos empleados durante el nacimiento. En esta ceremonia se sacrificaba un ave, restituyendo a la madre tierra el ser vivo que ella había enviado; el sacrificio de aves continuaba por nueve días más; además se ofrecían convites en los que participaban los principales del pueblo, los parientes y amigos de los padres (Torquemada, 1977: IV, 202). Era la manera en que el pequeño era aceptado y reconocido como un miembro más dentro de su comunidad.

Un paso ritual importante era, según refieren los frailes Torquemada y Ximénez, el día en que se cortaba el ombligo, con lo que se marcaba la separación de su anterior vida. Se «echaba suerte» para elegir el día y se cortaba sobre una mazorca de maíz; el grano se sembraba y cultivaba como un alimento sagrado. Del producto de la cosecha se daba al niño su primer alimento sólido, otra parte se le regalaba al sacerdote y una más se guardaba para que fuera la primera siembra del muchacho (*Ibid. y* Ximénez, 1975: I, XXXI, 99). Los granos de maíz habían recibido el alma del niño a través de su sangre, y crecerían de manera paralela, lo que nos remite una vez más a los mitos de origen. Este rito, con pocas modificaciones, lo siguen efectuando las comunidades contemporáneas de Chiapas y Yucatán, y los tzotziles llaman a la primera cosecha la «sangre del niño».

A los recién nacidos, al acostarlos, les colocaban una tablilla en el frente y otra en la región occipital con la finalidad de deformarles el cráneo (Landa, 1966: 54), lo que se observa en muchas de las imágenes y figurillas que se conservan del periodo Clásico; con esto intentaban parecerse a los seres sobrenaturales, ya sea, por ejemplo, al jaguar y adquirir las características de este animal asociado con el poder, ya sea, dependiendo del tipo de deformación deseada, acercar la forma de su cabeza a la del dios del maíz. También en Yucatán los padres producían el estrabismo en los niños colocando un «pegotillo» en medio de las

cejas, lo que los asemejaba a la forma de mirar de la deidad solar. La imposición del nombre le correspondía al *chilam*, quien adivinaba el nombre y el oficio de acuerdo con los pronósticos el calendario sagrado de 260 días, el *tzolkin*; el día del nacimiento llevaba una carga que influía en las características del infante; sin embargo, el sacerdote, a través del ritual, podía modificarlo.

Se creía que el mismo día que nacía un niño nacía un animal silvestre, su *alter ego* zoomorfo, llamado por algunos grupos *wayjel*; ambos compartirían el alma y por ende su destino, y cuando el animal moría, el hombre también moría; el sacerdote era quien adivinaba qué animal le correspondía (Fuentes y Guzmán, 1969: I, 280). Algunas vasijas tipo códice del período Clásico muestran varias figuras de animales, entre ellas el jaguar, y tienen el glifo que se ha leído precisamente como *wayjel*: se trata en este caso del animal compañero de un personaje importante; los gobernantes podían llegar a tener hasta 13 *alter egos* zoomorfos. Dicho concepto responde a la idea de que el hombre estaba formado de cuerpo y espíritu, pero este último lo compartía además con un animal. Ésta es una de las creencias que hoy día perviven con mayor fuerza, algunos lo llaman *nagual*, por influencia náhuatl.

2. *Rituales de pubertad*

De hecho este rito se iniciaba cuando los niños tenían tres o cuatro años. A los varones les colocaban una cuenta blanca en la coronilla, el sitio por donde puede escapar una de las entidades anímicas relacionadas con el calor solar; a las niñas sus madres les colgaban una concha sobre el pubis. Ambos hechos se asocian con la virginidad y la pureza de los infantes.

Cuando llegaban a la pubertad, entre los 12 y 13 años, se les sometía a un ritual llamado *caputzihil*, «nacer de nuevo». Como el nombre indica, implica una muerte ritual del individuo para renacer con una modificación ontológica que, en este caso, les permitía, a partir de este momento, contraer matrimonio. El día de la fiesta se reunían en un patio las niñas, separadas de los varoncitos, cada grupo presidido por su maestro de iniciación. Después de consagrar el espacio y de purificar a los jóvenes y a sus padres, a los primeros se les colocaba un paño blanco en la cabeza y pasaban delante del sacerdote, quien con un hueso los tocaba nueve veces en la frente y los ungía con «agua virgen»; esta acción significaba la muerte ritual de los jóvenes al asociar

el hueso y el número nueve con los pisos del inframundo. Más tarde les quitaban los paños blancos, la concha o la cuenta, y los ayudantes del sacerdote los golpeaban nueve veces con un manojo de flores; con estos actos rituales los niños renacían transformándose en adultos, quedando los paños, la concha o la cuenta como la representación de la etapa infantil. También se les daba otro nombre, el de adultos (Landa, 1966: 45-46).

3. *Ritos de matrimonio*

La pareja se unía en matrimonio a través de una sencilla ceremonia. Quizá de mayor relevancia que la ceremonia misma eran los preámbulos de ésta. El padre del muchacho elegía a la joven con quien quería que su hijo se casara, de la misma comunidad y condición social; sin previa consulta a los jóvenes, el padre acudía con la familia de la futura novia a pedir a la joven; luego el padre del muchacho entregaba a los consuegros una sencilla dote y atuendos para los jóvenes. El día de la ceremonia se ofrecía una comida en la casa de la novia, a donde acudían los familiares y el sacerdote, quien interrogaba a los padres de la joven si estaban seguros de su decisión. El joven permanecía cinco o seis años trabajando en la casa del suegro y la mujer se obligaba a preparar sus alimentos (Landa, 1966: 42-44).

Los mayas yucatecos no se casaban con parientes cercanos, tías, cuñadas, es decir, no se practicaba ni el levirato ni el sororato, sin embargo, tratándose de la parentela de parte de la madre, había mayor flexibilidad, pues podían contraer matrimonio hasta en el grado de prima hermana. El marido podía repudiar con facilidad a la mujer, a quien se le exigía una fidelidad completa. Fray Diego de Landa menciona, para el periodo Colonial, que en Yucatán se practicaba la monogamia; sin embargo, durante el periodo Clásico en el área maya central los datos epigráficos revelan que los gobernantes podrían tener varias esposas. Es el caso de Itzamnaaj B'alam II de Yaxchilán, quien vivió del 681 al 742 d.C. y tuvo tres esposas: la principal, señora K'ab'al Xook, cuya imagen aparece esculpida en tres dinteles del templo 23, acompañando al gobernante en los actos más importantes de su vida; otra de ellas, la señora «Ik' Calavera», también llamada la «Señora del Atardecer», del linaje de Calakmul, y con toda seguridad su matrimonio significó una alianza con esa gran ciudad; y una tercera cuyas referencias son una «joven mujer» llamada señora Sak B'iyaan (Martin y Grube, 2000: 126).

Los rituales matrimoniales en Guatemala no diferían en mucho de los de Yucatán. Las Casas (1967: II, 517-518) menciona también cómo el padre del novio elegía a la joven y visitaba a la familia llevando regalos; fray Francisco Ximénez agrega que cuando el suegro aceptaba, enviaba a las mujeres ancianas principales que acompañaran a la desposada, la cual era llevada a cuestas por algunos varones hasta el lugar donde la recibía el suegro con otros hombres honrados, y se ofrecía incienso y codornices a los dioses dando las gracias por la venida de la joven; luego había bailes y cantares, el sacerdote tomaba las manos de los desposados y juntaba los cabos de las mantas atando una con otra. Por la noche, dos mujeres le enseñaban los menesteres del matrimonio y hecho esto quedaba casada (Ximénez, 1975: I, XXXIV, 108). Algunas de estas conductas perviven entre los mayas contemporáneos y, al igual que antaño, se realizan dos o tres encuentros antes de concertar el matrimonio, y si no se efectúa, la familia de la novia regresa los presentes. Los últimos obsequios se mandaban el día de la boda. Primero se celebraba una fiesta de despedida y un cortejo acompañaba a la novia a casa de su suegro.

4. *Los funerales*

La importancia de los rituales funerarios residía en la necesidad de preparar y proteger el espíritu inmortal de la persona que fallecía para el largo viaje que iniciaba hasta integrarse en el mundo de los muertos; por ello eran muy elaborados. De acuerdo con los datos arqueológicos, se han encontrado restos de perros, que según las creencias prehispánicas guiaban al alma a cruzar los caminos del inframundo. En Yucatán se enterraba el cuerpo amortajado y se le llenaba la boca de maíz molido, el alimento de mayor riqueza simbólica, tal vez un signo de inmortalidad, pues de maíz fue hecho el hombre (Landa, 1966: 59); a su vez agregaban una bebida sagrada y les ponía en la boca una piedra, cuyo valor dependía del estrato económico del difunto, que simbolizaba el corazón, el aliento vital, la energía vital que sobreviviría a la destrucción del cuerpo. En Guatemala se consideraba que la piedra recogía el aliento vital del que fallecía, por ello se le pasaba por el rostro al recién fallecido; la cuenta se consideraba sagrada por contener la entidad anímica del ya ausente (Las Casas, 1967: II, 526).

La gente del pueblo era amortajada y enterrada directamen-

te en el piso de su casa, en la parte posterior o en la milpa, acompañada tanto de sus instrumentos de trabajo como de las imágenes de los dioses del linaje, que les protegerían en su largo y penoso trayecto; los cuerpos de los recién nacidos se depositaban en grandes urnas, imagen del vientre materno, para esperar un retorno a la vida; a veces se acompañaban de una falange de adulto, quizá el de la madre, que a través de un fragmento de su cuerpo se mantenía unida al pequeño que se iba. A los grandes señores los incineraban y guardaban sus cenizas en vasijas sobre las cuales se edificaban pequeños templos; algunos ancestros, los de mayor relevancia, se convertían en deidades tutelares (Landa, 1966: 59; Garza, 1998: 188-191). Se dio el caso de sacrificar a seres humanos para acompañar a un personaje importante en su trayecto hacia el mundo de los muertos y asistirlo en todas sus necesidades, por ejemplo en una gran cámara funeraria localizada en el interior del Templo de las Inscripciones en Palenque. En resumen, encontramos gran variedad de sepulturas, dependiendo de la condición social de su familia.

Diego de Landa menciona que cuando fallecía un señor de los Cocomes se le cercenaba la cabeza, la cual hervían para limpiarla, aserraban la mitad de la coronilla para atrás, le componían con una pasta para que pareciera vivo y pasaba a formar parte de sus deidades. Otra costumbre digna de mencionarse es la deificación de los señores a través de la incineración de sus restos y la conservación de sus cenizas en una imagen humana hecha de madera, con un orificio en el sitio que equivaldría a la coronilla; este espacio se cubría con la piel de la coronilla del difunto, hecho significativo, pues es precisamente en la cabeza donde reside el equivalente del *tonalli* náhuatl, y que hoy día correspondería al llamado *ch'ulel* por los tzotziles, el espíritu inmortal. Entre los antiguos prehispánicos el hombre al nacer recibía su *tonalli* precisamente por la coronilla; éste permitía su crecimiento, le daba vigor, calor, valor y lo vinculaba con los dioses; cuando esta entidad anímica abandonaba definitivamente al hombre, también por la coronilla, fallecía (López Austin, 1980: 221-251).

Fuentes y Guzmán reporta para Guatemala que al morir un individuo se lavaba el cadáver con un cocimiento de hierbas y flores aromáticas, se le ponían sus mejores vestiduras y se depositaba sobre un tablado. Le llevaban algunos objetos valiosos, e incluso maíz, carne y carbón, todo aquello necesario para su otra vida (Fuentes y Guzmán, 1969: I, 229). Costumbres muy

similares se encuentran entre grupos mayas contemporáneos, en los que se lava el cadáver antes de su entierro.

El destino del alma no dependía de sus buenas o malas acciones, sino de la forma en que había muerto; quizá la elección de esa forma de muerte por los dioses sí dependiera de sus buenas o malas acciones durante su vida.

5. *Rituales de los hombres religiosos*

Todo este complejo ritual era conocido y oficiado por hombres elegidos por las deidades: los sacerdotes; éstos se dedicaban al culto público y organizaban y presidían las grandes fiestas comunitarias. En Yucatán, durante el Posclásico, el sacerdote supremo era el Ahau Can, «Señor Serpiente», o Ah Kin, «El del Sol», por lo que, al igual que los gobernantes, se asociaba con el Sol; ambos, como el astro solar, tenían una función cósmica: mantener en marcha la máquina del mundo y velar por que el cielo no se desplomara sobre la tierra. El sacerdote principal era considerado como un sabio, era respetado y reverenciado, aconsejaba al gobernante y administraba el culto; conocía los designios de los dioses, los secretos del calendario como las cargas y combinaciones de cada uno de los días, y plasmaba todo su saber en los códices; ordenaba cuál sería el contenido de pinturas, estucos y grabados; era también quien se encargaba de designar a los otros sacerdotes.

Entre los otros dignatarios religiosos estaba el *chilam*, quien transmitía al pueblo las respuestas a sus ruegos, y era tal su dignidad, señala Landa, que lo transportaban en andas; era él también quien en el nacimiento de un pequeño predecía la suerte del recién nacido, con base en el calendario sagrado llamado *tzolkin*. Las fuentes mencionan a los ya citados *chaacoob*, ancianos que ayudaban en las ceremonias, y al terrible *nacon*, quien abría los pechos a las víctimas sacrificiales. Más cercano al pueblo estaba el médico, a quien llamaban *ah men*; su cargo también era religioso, curaba a través de sangrías y adivinaba por diversas suertes el curso de la enfermedad y su remedio (Landa, 1966: 49).

De todos ellos, tanto el *chilam* como el *ah men* compartían las características de un «chamán». El fenómeno del «chamanismo» no sólo se encuentra en Yucatán, sino también en Guatemala y Chiapas; eran ascetas que realizaban viajes extáticos para transportarse a sitios sagrados inaccesibles a los hombres comunes, ya sea el cielo o el inframundo, se comunicaban con los

dioses y con los muertos, y así sabían como curar, adivinar, controlar las fuerzas de la naturaleza; se transmutaban en fenómenos religiosos como meteoros o relámpagos, o bien se convertían en animales como el jaguar, la serpiente emplumada, y en aves poderosas como las águilas o el multifacético colibrí. En las fuentes coloniales se les conoce con el nombre náhuatl de *nahualli* o naguales (Garza, 1990: 133-137).

Entre las prácticas ascéticas fray Bartolomé de Las Casas menciona, refiriéndose a la provincia de la Verapaz, Guatemala, que el sumo sacerdote se apartaba de la comunidad y se retiraba a una pequeña cabaña en el monte; se cubría con follaje verde y pasaba un año de vida ascética (*Ibid.*: 216); además de someterse a la reclusión, se imponía duras abstinencia, alimentándose sólo de maíz seco y frutas; y agrega Torquemada que «[...] de sí mismo derramaba cada día por sus horas mucha sangre: unas veces de las orejas, otras de la lengua, otras de los molledos de los brazos, otras de los muslos, otras veces de los miembros genitales» (II, 212).

El modo con que lograban obtener trances extáticos era a través de ayunos, insomnios prolongados, laceraciones en la piel con sangrados, danzas continuas y cantos rítmicos, que llevados a los excesos provocaban estados alterados de conciencia; con la finalidad de maximizar y acelerar los efectos hacían uso de un amplio repertorio de hongos alucinógenos, plantas y productos animales psicotrópicos, que no sólo ingerían, sino que también asimilaban untando ungüentos sobre la piel, logrando así obtener sus poderes sobrenaturales. Para llegar a convertirse en «chamanes» se sometían a un ritual iniciático que consistía, por ejemplo, en ser simbólicamente tragados por una gran serpiente y luego arrojados por la boca. Este ritual también fue practicado por los gobernantes, quienes a su vez eran «chamanes», y puede observarse en el dintel 25 de Yaxchilán (fig. 7) perteneciente al periodo Clásico, donde el gobernante, ataviado con lanza y escudo, surge de las fauces del gran ofidio. En la escena del dintel 25 una mujer, hincada frente a él, le ofrece una cesta con los instrumentos del autosacrificio, lo que indica que para llegar a sacralizarse tenían que someterse a un ritual de sangrado. También en algunos grupos mayas contemporáneos, para que un individuo pueda convertirse en brujo, el iniciado es simbólicamente tragado por una gran serpiente; luego de ser muerto triturado en las fauces, renace a una nueva vida sacralizada y con poderes superiores (Garza, 1984: 298-307).

Por relatos del periodo Colonial sabemos que adquirían sus enseñanzas de los dioses durante el sueño y el ritual incluía el pasar un tiempo en una cueva, lo que significa una muerte ritual, dada la connotación simbólica de ésta: es la gran matriz terrestre de donde provienen todas las formas vivas.

De acuerdo con *El Título de Totonicapan*, los fundadores de los linajes quichés eran *nawal winak*, «hombres naguales», formados de maíz y sangre de animales sagrados, que podían transformarse en poderosos animales y dominar las fuerzas de la naturaleza. Estos naguales ostentaban una parafernalia muy particular, como eran palios, tronos, pero en particular portaban los envoltorios sagrados, que se heredaban y otorgaban la identidad de cada grupo. Dentro de estos bultos se guardaban objetos sagrados empleados durante los rituales, que consistían en huesos de diferentes animales, en especial aquellos en los que los naguales se transformaban, o bien plumas de diversas aves y piedras que por su color y forma tenían un poder especial; además poseían una red de tabaco, piedras con forma de hongo, lo que refiere prácticas psicoactivas, y un sangrador para el autosacrificio (*vid*: Garza, 1990). Los bultos hoy día los siguen empleando los chamanes para curar diversas enfermedades y su contenido consiste, entre otros objetos, en pequeñas piedras para adivinar.

En el periodo Colonial persiste la figura del «chamán»; para este momento el concepto se ha confundido con el del *wayjel*, el compañero zoomorfo que recibe el ser humano al nacer, por la virtud que tiene el nagual de convertirse en un animal; el nagualismo se identifica con la brujería europea y se incluyen en este fenómeno conceptos vinculados con el Diablo.

En síntesis, gracias al ritual el hombre maya exteriorizaba su experiencia religiosa; al recurrir a un sinnúmero de conductas simbólicas logra introducirse en el mundo de lo sagrado. Su objetivo era comunicarse con el mundo sobrenatural, el de lo intangible, y ayudar a que el hombre se sintiera integrado en un orden, e inmerso tanto en el momento de los orígenes —en esa fuente capaz de establecer relaciones con los dioses y las fuerzas de la naturaleza— como en un orden nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y Guzmán, F. A. de (1969), *Historia de Guatemala o Recordación Florida* I (ed. de C. Sáenz de Santa María), Madrid: Atlas (BAE).

Garza, M. de la (1984), *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: UNAM.

Garza, M. de la (1990), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México: UNAM.

Garza, M. de la (1998), *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México: Paidós/UNAM.

Joralemon, D. (1974), «Ritual Blood-Sacrifice among the ancient Maya, Part I», en M. Green (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque* II. *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Pebble Beach*: Pre-Columbian Art Research Center, The Robert Louis Stevenson School, pp. 59-76.

Landa, D. de (1966), *Relación de las cosas de Yucatán* (ed. de A. M. Garibay K.), México: Porrúa.

Las Casas, B. de (1967), *Apologética historia sumaria* (ed. de Edmundo O'Gorman), 2 vols., México: UNAM.

Libro de los Cantares de Dzitbalché (1980) (introd. de A. Barrera Vásquez), en M. de la Garza (comp. y prólogo), *Literatura maya,* Caracas/Barcelona: Ayacucho/Galaxis.

López Austin, A. (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México: UNAM.

López Austin, A. (1998), «Los ritos: un juego de definiciones»: *Arqueología Mexicana*, VI/34, pp. 4-17.

Martin, S. y Grube, N. (2000), *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya,* London: Thames & Hudson.

Nájera C., M. I. (1987), *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México: UNAM.

Schele, L. (1976), «Accesion Iconography of Chan Bahlum in the Group of the Cross at Palenque», en M. Green Robertson (ed.), *Segunda Mesa Redonda de Palenque* III. *The Art Iconography and Dynastic History of Palenque, Pebble Beach*: Pre-Columbian Art Research Center, pp. 9-34.

Taube, K. A. (1988), *The Ancient Yucatec New Year Festival: the Liminal Period in Maya Ritual and Cosmology*. A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale: Universidad de Yale.

Termer, F. (1957), *Etnología y etnografía de Guatemala*, Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

Torquemada, J. de (1977), *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra* IV (ed. coord. de M. León Portilla), México: UNAM.

Ximénez, F. (1975), *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores* (ed. paleografiada de C. Sáenz de Santa María), 4 vols., Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

EL ARTE COMO EXPRESIÓN DE LO SAGRADO

Beatriz de la Fuente

I. INTRODUCCIÓN

Es asunto de sobra conocido el hecho de que las antiguas culturas de Mesoamérica realizaron objetos de arte excepcionales. Arquitectura, escultura, pintura mural o en cerámica, códices, orfebrería, lapidaria y plumaria nos hablan, a siglos de distancia, de las hondas preocupaciones existenciales que tuvieron los habitantes de esa área cultural. El arte nos comunica, entonces y al unísono, aspectos del orden político y social, del percibir y concebir una realidad palpable, cambiante y permanente, como fue la que aquellos hombres vivieron y experimentaron. Se trata de una compleja cosmovisión donde lo sagrado jugaba un papel fundamental.

No en vano Octavio Paz señaló que, al acercarse al arte y la religión prehispánicos

> [...] lo que dice [el arte] lo dice con tal concentrada energía que ese decir es siempre expresivo [...]. Una deidad maya cubierta de atributos y signos no es una escultura que podemos leer como un texto sino un texto/escultura (Paz, 1978: 50).

Así, por medio de las expresiones plásticas enfrentamos variadas cuestiones en íntima relación con los conceptos acerca del cosmos: las maneras y formas en que se percibía al universo, cómo estaba ordenado y dividido, quiénes ocupaban los sectores, cómo se vinculaban las partes y el todo. Del análisis de las

obras es posible acercarnos al panteón, los ritos, augurios, al sacerdocio y los sacerdotes, las fiestas, penitencias y sacrificios propiciatorios. Con base en un estudio adecuado del objeto de arte es legítimo conocer y reforzar muchos de los aspectos afincados en los credos de los pueblos del México precolombino. Bajo este enfoque principal, el que comunica la obra de arte, he de procurar acercarme a los contenidos religiosos de los antiguos mayas. Sin embargo, es cierto que la lectura completa de tales objetos no ha sido aún cabalmente alcanzada y que en apoyo de una mejor comprensión utilizamos registros tardíos de tiempos coloniales y en ocasiones etnográficos, así como la información arqueológica y textos jeroglíficos, los cuales, no pocas veces, son en sí hechos artísticos.

Desde luego el panorama es complejo y vasto, aunque sólo nos limitemos a los mayas. Este pueblo asombroso no tuvo reparos imaginativos para plasmar, en sinnúmero de obras, las bases mismas de lo que constituye la religión. En tal sentido, conviene traer a la memoria que lo más conocido se refiere, en modo especial, a nombres, funciones y algunas festividades de los dioses mayas yucatecos del período Posclásico Tardío (1250-1500 d.C.), gracias a los textos escritos a raíz de la Conquista, por ejemplo los *Chilam Balam* o la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa.

Son del dominio general nombres y atributos de ciertos dioses, por ejemplo: *Itsam Na'*[1], *Chaak*, *Ixchel*, *Ah Puch* y *Yum Kaax*. Éstos y otros dioses —que suman más de una veintena— son prácticamente exclusivos, como ya se dijo, de las Tierras Bajas del norte y del Posclásico Tardío. Por otro lado, las Tierras Altas presentan una situación diferente, cuyo mejor reflejo se halla en textos como el *Popol Vuh* y los *Títulos de Totonicapán* y *de Yax*. Numerosos investigadores han encaminado sus esfuerzos para buscar cuáles de esos dioses se remontan al pasado lejano de los mayas, sin embargo pocos son los que resisten la pesquisa, pues nombres y atributos continúan dudosos y bajo análisis.

1. En años recientes ha habido discusión entre diversos estudiosos acerca de la forma en que deben escribirse las palabras mayas, así como sus acentos gráficos. En el presente trabajo hemos optado por apegarnos a la ortografía según el *Diccionario Maya Cordemex*, 1980; por ello tampoco incluiremos los acentos escritos. En este sentido cabe recordar que la mayoría de las voces mayas son agudas; sirva el caso de *Bolón Dzacab*, que hemos escrito como *Bolon Ts'akab*.

No es mi intención ocuparme, por ahora, de tales ejemplos, puesto que los conocimientos al respecto provienen de una expresión artística distinta a la visual: la literatura. Aquí me aproximaré, de modo directo, a las obras plásticas, y sobre todo a partir de la escultura y los relieves en las Tierras Bajas del sur. Sin embargo, dejaré establecido que las deidades a las que me referiré se han descubierto y analizado gracias a la búsqueda ya mencionada.

Durante más de medio siglo se dijo que el arte figurativo maya representaba a dioses o sacerdotes en el momento de llevar a cabo distintas ceremonias en honor a aquéllos. Esta idea no es, hoy día, del todo válida, pero conserva rasgos dignos de rescate. No se trata de sacerdotes en el sentido estricto del término, aunque sí de seres humanos de las altas esferas sociales cuyas acciones indican, en muchos casos, rituales. Y si son humanos, en qué nivel se les ubica: ¿son gobernantes, sacerdotes o personificadores de las deidades?, ¿qué hacen? y ¿a quién o qué veneran? A continuación describiré algunos ejemplos para tratar de responder a tales inquietudes.

II. COSMOVISIONES, DIOSES Y RITUALES EN EL ARTE DEL PRECLÁSICO

Gran cantidad de trabajos arqueológicos se han ocupado de las primeras manifestaciones del pensamiento religioso maya. Entre los sitios que ofrecen imágenes artísticas asombrosamente informativas se cuentan Izapa, Abaj Takalik y Kaminal Juyú en las Tierras Altas; Cerros, Cuello, El Mirador, Lamanai, Loltún y Dzibilchaltún en las Tierras Bajas.

La región fronteriza de las actuales repúblicas de México y Belice es la que cuenta con los ejemplos más antiguos, pues se han fechado alrededor de 600-500 a.C. Rasgo distintivo es la presencia de enormes mascarones adosados a las fachadas principales de las pirámides, a ambos lados de las escalinatas que conducen a la cima, de suerte que constituyen pares. De facciones irreales, en promedio miden tres metros de alto. El material favorecido fue el estuco, trabajado en alto relieve; por lo común se les pintaba con dos tonos de rojo y ciertos detalles se dejaban en blanco o se trazaban con negro; en ocasiones también se aprecia color amarillo. Se les reconoce por ser rostros alargados, de curvas suaves, y grandes ojos cuyas pupilas son cuadretes o ganchos,

simulando estrabismo. En lugar de nariz tienen trompas, que recuerdan la del tapir y que llevaron, en un tiempo pasado, a considerarlos como antecedente del dios de la lluvia del Posclásico, *Chaak*; tal idea ya no se sostiene. Se engalanan con cintas en la frente, con una suerte de flor tripétala al centro, y usan grandes orejeras circulares. Muchas veces portan pequeños mascarones tanto sobre la cabeza como bajo la barbilla; éstos son zoomorfos (en su mayoría ofidios) o fitomorfos (en cuyo caso se asocian con plantas acuáticas).

Las identificaciones se han hecho de acuerdo con la variedad de los rostros mismos. Así, se conoce que en El Mirador los hay que muestran seres de rasgos felinos en cuanto figuración del Sol nocturno, cuyas garras están anexas a las orejeras. Otros, como en Cerros, indican, sin lugar a dudas, una de las parejas más relevantes de la cosmovisión maya (fig. 9): Sol y Venus, en sus aspectos matutino y vespertino. Al Sol se le reconoce por tener marcadas, sea en las mejillas o en las orejeras, la flor cuatripétala que corresponde al signo *k'in*, «día, Sol»; a Venus por los signos *yax*, «verde, primero», en la frente o las orejeras.

Con respecto al Sol se sabe que sus puntos solsticiales sobre el horizonte definen los extremos norteño y sureño, oriental y occidental, del recorrido del astro a lo largo del año. Venus precede al Sol al amanecer y lo sigue al atardecer, según se mira en la realidad celeste; por ello se habla de Venus matutino y Venus vespertino. Así, ambos dioses-astros dan forma horizontal al cosmos: una flor cuatripétala.

Podemos suponer entonces que, desde el Preclásico Medio (800-300 a.C.), los mayas tenían en suma consideración dos de los cuerpos celestes más notorios: al Sol y al Sol Jaguar del inframundo, y a Venus en sus aspectos matutino y vespertino. Tal circunstancia nos habla de una cosmovisión dual, donde el día y la noche se suceden y representan bajo la forma de dos dioses complementarios.

Ahora bien, la presencia de serpientes y vegetales acuáticos bajo los mascarones de las deidades ha sugerido que señalan un submundo acuoso. Por ende, se considera que Sol y Venus surgen del inframundo y regresan a él cotidianamente. La propuesta halla confirmación gracias a los ajuares funerarios preclásicos, donde las espinas de mantarraya y ostras espinosas suelen ser las ofrendas más comunes. Con ello, entonces, el cosmos se arregla en sentido vertical a manera de tres pisos básicos: inframundo acuático, tierra y cielo, cuyo punto de con-

tacto se resuelve en las construcciones piramidales y los templos de sus cimas.

Poco se sabe acerca de los mitos y rituales relacionados con esos dioses. Se supone que los sacerdotes o gobernantes accedían a los ámbitos sagrados al ascender a los edificios. Ahí ofrendaban sustancias como copal y acaso sangre, en incensarios que repiten —a diferente escala— los mascarones arquitectónicos y objetos valiosos como punzadores y cuentas de jade, espinas de mantarraya y ostras espinosas. Desde luego las ofrendas apuntan a una sociedad en que el sacerdocio estaba bien desarrollado y a la valoración de ciertos objetos que podrían agradar a las deidades. El conjunto nos anuncia fragmentos de hierofanías y ritos que, a la fecha, tenemos incompletos.

De igual modo, la existencia de estructuras dedicadas al juego de pelota habla de esa actividad, ritual y lúdica a un tiempo y en relación con los dioses. Sin ser arte figurativo, expresa, desde esta época, la armoniosa y dinámica relación entre volumen, espacio y tiempo que se advierte en las «canchas». Se trata de una manifestación arquitectónica dedicada a actividades específicamente sagradas.

La tradición de relevar mascarones en los basamentos de las pirámides se conservó hasta bien entrado el Clásico, por lo menos hasta 500 d.C. Es decir, tuvo al menos mil años de vigencia, y se encuentra en toda el área maya, según se aprecia en sitios tan alejados entre sí como Copán, Tikal y Edzná.

Un aspecto más de la religión durante el Preclásico lo encontramos en Izapa, donde se hace evidente a través de su estilo artístico. El auge del sitio es entre 300-100 a.C., pero se mantuvo durante seiscientos años tanto en Izapa como en otros lugares del área maya, por ejemplo Abaj Takalik y Kaminal Juyú. Esto hace del estilo de Izapa, sin lugar a dudas, el más destacado y dominante del Preclásico Tardío.

El numeroso *corpus* de esculturas y relieves izapeños indica la gran cantidad de temas religiosos que abordaron. Sin embargo, aún no es posible penetrar del todo en su significado profundo. De casi trescientas esculturas, en más de cien —estelas, altares, tronos— se miran imágenes relevadas que sugieren seres sagrados o sus representantes en el momento mismo de llevar a cabo rituales. Sirvan de ejemplo cinco obras: las estelas 1, 21, 25 y 50 y el altar 1.

La estela 25 relata de manera cercana al dato visual un antiguo concepto cosmológico (lám. 21): el universo se mantiene tal

y como lo conocemos gracias a cinco soportes ubicados en las esquinas y en el centro. Se trata del *Axis Mundi*, la Ceiba-Cocodrilo, sobre el cual se posa un ave. El enorme reptil yergue sus cuartos traseros, que se transforman en ramas. Un hombrecito, a quien se le cercenó el brazo izquierdo, sostiene un bastón y mira hacia arriba a un ser plumífero inimaginable, que parece posarse sobre el Eje del Mundo. El bastón se enlaza al cuerpo del Eje del Mundo.

Conviene señalar que a partir de las obras del Preclásico Tardío los «artistas» usaron el relieve de manera preferencial; es un recurso más adecuado a la narración escénica. En la escultura tridimensional se guarda la idea primordial —humana o divina—, en el relieve se la describe.

La estela 1 se conoce con el mote de «El Pescador», dado que muestra a un ser antropomorfo en actitud de pescar, pero no es posible afirmar si vemos a un humano disfrazado o a un dios encarnado. Inclina el torso un poco hacia adelante, para recoger una red plena de pescados y de la cual chorrea el agua; en la espalda soporta otra red con sus presas. El atavío se distingue gracias a los elementos (muñequeras, tobilleras) que simulan peces. El conjunto está limitado, en la parte superior, por los fragmentos de un personaje sedente, de identidad desconocida, dentro de ciertos diseños considerados las fauces del cielo. La inferior muestra líneas paralelas ondulantes para figurar agua —donde inclusive nadan peces— en cuyos extremos se miran dos cabezas de rasgos fantásticos. El altar 1, asociado a la estela, representa un descomunal batracio de amenazantes colmillos y garras. La imagen se repite, con mínimas variantes perceptibles a pesar de la erosión, en el altar 3.

A la vista de los signos de inequívoca índole acuática, hay quienes creen que se trata de la imagen de Chaak, omnipresente dios de la lluvia. Sin embargo no tenemos ninguna certeza al respecto: el agua no siempre señala a Chaak ni conocemos su antigüedad en el área maya. Además, no es del todo claro si nos enfrentamos a un dios, a su representante o sacerdote, o a un hombre disfrazado en ocasión de algún rito específico que ignoramos.

Por su parte, la estela 21 es más concisa en su mensaje (lám. 22). Las figuras se disponen en dos planos: el próximo al observador las muestra de mayores dimensiones, en tanto que las que se suponen al fondo son menores. Los actores principales son un individuo escasamente vestido, que sostiene con la mano

derecha la cabeza cercenada de quien yace frente a él; porta el navajón de sacrificio en la mano izquierda. El decapitado, en innegable dinamismo, cae convulsionado y de su cuello brotan chorros de sangre. Al fondo, de acuerdo con la lejanía del plano, una figura humana contempla la escena, llevada por dos portadores en palanquín (encima del cual se aprecia un felino). Un ritual sagrado por decapitación es el tema sustantivo de este relieve.

En la estela 50 se muestra un ser esquelético (lám. 15), de su tórax surge, se extiende y se eleva un largo objeto a modo de intestino o cuerda, a cuyo extremo se aferra un pequeño personaje. ¿Nos enfrentamos aquí a una deidad de la muerte, de quien surge, paradójicamente, la vida?, ¿o se trata del concepto «muerte» en íntimo e ineludible vínculo con el de «vida»? Es, sin duda, una de las más antiguas reflexiones plásticas acerca del ciclo muerte-vida, tan afincado entre los mayas y otros pueblos de Mesoamérica.

Una última referencia al Preclásico está en las grutas de Loltún, en Yucatán, que son famosas por sus representaciones labradas en bajorrelieve, así como por las infinitas ofrendas que reciben aún en nuestros días. Descuella la representación (contemporánea de Izapa) que exhibe una figura de pie, que se dirige a su izquierda, pero su rostro es indescifrable. Se ha dicho que es una versión antropomorfa del Dueño del Monte o de un dios del inframundo, quien acoge en su seno a los creyentes y las ofrendas que le presentan; asimismo, se le ha supuesto antecedente del dios de la lluvia.

En los relieves de piedra del Preclásico queda la impronta artística de las creencias, de la visión que del mundo se tenía, de los rituales, de las ideas en torno a la vida y a la muerte, y parece posible advertir ya la identidad de las deidades primordiales. Sabemos algo de la sacralización del agua, del Sol y Venus y de la sangre vertida en sacrificio, así como de cuevas, reptiles, batracios y felinos vinculados con conceptos del inframundo. Hay consenso para opinar que durante esta época se sentaron los fundamentos de la cosmovisión y cosmología mayas: el universo se divide en cuatro sectores horizontales y tres verticales, en los cuales habitan distintas fuerzas sagradas con las que el ser humano debe congraciarse.

Por lo que hoy conocemos, fue durante tiempos del Clásico cuando se incrementó el número de dioses y la complejidad de sus atributos y funciones.

Así, entre las primeras divinidades de las que se tienen datos artísticos se cuenta a los dioses-números. Fue Eric Thompson quien aportó sólidos informes al respecto, gracias a la unión que hizo de iconografía, epigrafía y etnografía. Por ello sabemos que los numerales (en las «variantes de cabeza» o «de cuerpo entero») son fundamentales junto con los dioses de los períodos, en tanto que su acción conjunta da forma horizontal al universo mismo: se representa como una flor cuatripétala hecha de tiempo, en la cual se distribuyen todos los dioses. En otras palabras, el tiempo da forma al espacio y cabida a sus habitantes.

Los dioses-números revisten rasgos y signos de identidad. Las deidades que representan a los numerales 1, 2 y 20 son jóvenes mujeres. Parece que se vinculan con la Luna en sus variadas fases o advocaciones y —a juzgar por algunas vasijas— son compañeras de un dios del inframundo, el llamado Dios L. Las imágenes de la diosa Luna abundan en el arte cerámico de Jaina. Se las ve jóvenes, sensuales, casi siempre en compañía del viejo Dios L, a quien acarician o abrazan (lám. 23); a veces las acompaña un conejo humanizado, al que también abrazan. En otras ocasiones la diosa reviste carácter bélico o se encarna en gobernante guerrera, de acuerdo con algún altar de Toniná, donde se la aprecia sujetando por el cabello a un prisionero. Se trata de un asunto plástico reiterativo en la escultura y la pintura de esta época.

En el caso del numeral 3 enfrentamos la posible representación de alguna deidad del viento, ya que siempre se le reconoce por tener el glifo *ik* («viento, soplo, espíritu») en sus mejillas u orejeras. Se sabe además que puede asociarse al norte y al inframundo.

El 4 tiene que ver con la deidad solar diurna, de quien he hablado líneas arriba. Sus rasgos faciales acusan un ser maduro y de ojos estrábicos; su pupila es cuadrangular. El signo *k'in*, que lo identifica, aparece tanto en la frente como en las orejeras.

Una serie de divinidades se reúne bajo el numeral 5. Se trata de la imagen común de un dios desdentado y con el rostro surcado por arrugas, que lleva por tocado el glifo del *tun* («tambor, piedra, testículo») y una red; a veces se agregan nenúfares a dicho tocado. Cuando la figura aparece con el cuerpo completo,

destaca su pectoral de caracol (en particular *Strombus gigas*), de manera tal que simula emerger de éste, aunque, en ocasiones también sale de un caparazón de tortuga. Tal combinación de elementos permite identificarlo con los Pahuatunes. Se trata de cinco dioses que sostienen y separan al cielo de la tierra. También se les conoce con el término genérico de «Dios N» (*apud* Schellhas). Son dioses del inframundo, ctónicos y de la fertilidad. Algunos estudiosos juzgan que también son patronos de los escribas; sin embargo, no hay conclusiones sólidas al respecto. En el siglo XVI fray Diego de Landa se refirió a ellos por sus nombres propios y rumbos cósmicos, pero no se les ha podido reconocer por separado en las representaciones de la época Clásica.

El dios del número 6 representa a un dios tuerto, pues uno de sus ojos carece de pupila y en su lugar lleva un hacha. Thompson consideró que se trata del dios Chaak en cuanto éste rompió, a golpes de hacha, el cerro donde se ocultaban los alimentos para la humanidad; al abrir el cerro, una esquirla le cayó en el ojo: de ahí su condición tuerta. Cabe señalar que la identidad del dios 6 sigue basada en datos etnográficos, y de acuerdo con la plástica se relaciona también con el inframundo acuático y con un tipo de muerte sacrificial, acaso por decapitación, como se aprecia en uno los pilares de la Casa D de El Palacio de Palenque (fig. 18).

Un cuarteto de divinidades está plasmada en el numeral 7. Se trata de los Chicchanes, mestizos de serpiente y felino que representan a los ríos cuando surgen de las profundidades de la tierra. Se les ve como hombres jóvenes. Descuella su carácter felino, pues tienen ojos ganchudos, usan la oreja del jaguar y el torzal sobre la nariz que también comparte el Dios Jaguar del Inframundo. Mayores referencias a los Chicchanes proceden de la etnografía, según demostró Thompson.

El numeral 8 es uno de los más destacados y apreciados en el arte maya. Figura al bello y joven dios del maíz, planta básica tanto en los mitos de origen de la humanidad (de acuerdo con numerosas fuentes coloniales y etnográficas) como para su manutención. Se le reconoce porque de la cabeza le brotan las plantas sazonadas, que caen hacia la nuca. Las imágenes más comunes del dios lo muestran en el instante de surgir de la cabeza hendida de un ser fantástico que representa a la montaña: se le observa el torso y la cabeza volteada hacia arriba, como en las estelas 1 de Bonampak y H de Quiriguá, así como en el Tablero de la Cruz Foliada de Palenque. Es posible que otras

imágenes del dios correspondan a las figurillas de Jaina que muestran a un ser joven que brota de hojas o flores (lám. 13). De acuerdo con ciertas propuestas actuales, el Dios del Maíz puede surgir del caparazón de una tortuga bicéfala que representa la faz de la tierra y, a la vez, el «Cinturón de Orión». De ser cierta la idea, resulta coherente la relación simbólica y visual entre algunos zoomorfos y estelas de Copán y Quiriguá. Sin embargo, lo único que sabemos con alguna certidumbre es que ese animal se asocia con la lluvia y la sequía. Debe agregarse la posibilidad de que también se trate del cacao (además del maíz), planta asimismo preciosa en la cosmovisión maya: sus mazorcas siempre dan semillas en grupos de ocho.

Una divinidad del inframundo, felina, rige el numeral 9. Es un hombre-jaguar joven, tiene las barbillas y manchas faciales típicas de los felinos, así como el signo *yax* en la frente. Se trata, como vimos en el caso de los mascarones preclásicos, de Venus o, quizás, de un antecedente de Xbalamque (según lo nombra el *Popol Vuh*). Sus implicaciones son, además de compañero del Sol, bélicas, pues aparece constantemente en la iconografía asociada a la guerra: su rostro decora los escudos redondos que portan los gobernantes en tales ocasiones. Sin embargo, parece que estas rodelas tenían más una función ritual que práctica, así las vemos en variadas representaciones (fig. 10). Se vincula con otros seres sagrados, de los que hablaremos más adelante.

En las artes visuales el numeral 10, a no dudar, es la imagen de un amplio grupo de divinidades asociadas con la muerte y el inframundo. Se trata de calaveras de ojos inquisidores, con el signo llamado «tanto por ciento» en la mejilla; el cuerpo presenta tórax y extremidades descarnadas pero con el vientre abultado. Los adornos que usan son los rígidos «collares de ojos» y telas anudadas alrededor de las muñecas y los tobillos; a veces blanden hachas o navajones, con los cuales amenazan o matan a otros personajes. Tales imágenes abundan en la iconografía, sobre todo en los vasos «tipo códice»; sin embargo, la más impresionante se puede ver en los relieves de estuco del mal llamado Mural de las Cinco Eras de Toniná, danzando con una cabeza humana en la mano. Algunos autores creen reconocer aquí al dios Ah Puch del Posclásico (lám. 16).

Los menos conocidos son los dioses de los números 11, 12, 13 y 0. El numeral 11 está asociado con una deidad joven y masculina de la tierra; se identifica por el glifo llamado *kaban* («tierra»), que le decora el rostro. El 12 corresponde a un dios

viejo, que lleva por tocado el glifo del cielo. Por último, el 13 se distingue de todos los anteriores por tratarse de un ser zoofitomorfo: ojos redondos, pupila ganchuda, trompa y breves colmillos, la cabeza se resuelve a modo de dos diseños hachurados opuestos, de bordes ondulantes, que sabemos son botones de nenúfar; ambos quedan atados por el tallo de otro nenúfar, cuya flor abierta se proyecta hacia adelante y sobre la frente de tal ser. A veces un pececito parece chupar el néctar de la flor.

En la escultura el dios del 0 aparece como un hombre joven que en lugar de mandíbula presenta una mano. Con base en Landa podemos suponer que alude a un tipo de sacrificio en el que se arrancaba el maxilar inferior a cautivos de guerra.

Debe agregarse que los 13 dioses participan con importante papel en los dos calendarios básicos (de 260 y 365 días), tanto *per se* como por yuxtaponerse con los dioses que representan a los diversos períodos de la cuenta temporal maya. Ya he dicho que el tiempo da forma al espacio. Pero los dioses conocidos de la época Clásica no se agotan aquí. Mencionaré algunos casos en que los dioses-números se interrelacionan al igual que mantienen vínculos con otras divinidades.

En el caso de la diosa Luna dijimos que está asociada con el Dios L. Así se advierte en el renombrado «Fumador de Palenque» (fig. 19). Se le reconoce por sus rasgos de anciano (prognatismo, boca desdentada) y por usar la zalea de un felino a modo de capa. Su tocado consiste en un gran sombrero rematado por plumas cortas y la figura del ave mítica *muan* —híbrido de búho y águila harpía—, así como por el glifo «13 Cielo» u Oxlahun Caan. El Dios L rige el inframundo, pero en su aspecto positivo, fructífero o vivificante; su palacio es tanto una cueva como un edificio y se le ve sentado en un sitial a veces distinguido por la piel del jaguar. Hay evidencias de alguna asociación con Venus, pero no fue sino hasta el Posclásico cuando ésta se desarrolló, según las conocidas «láminas de Venus» del *Códice de Dresde*.

Hay una imagen plástica reiterada en el Clásico que se conoce como Ave Muan; no existe consenso absoluto acerca de su identidad; puede representar un búho o una harpía. Lo importante es que tal vez sea autónoma del Dios L. Sabemos que se trata de un ser inframundano de carácter negativo en la mayor parte de los casos, pues se relaciona con la guerra y la muerte de los prisioneros. También guarda nexos con lo nuboso o lluvioso, de acuerdo con el significado de *muan* (lám. 24); otro nombre era Oxlahun Caan o «Trece Cielo», que acaso la relacionara con

Oxlahun Ti K'u o los Trece Dioses celestes del cosmos. De ser cierta esta idea, podríamos suponer que el *Muan* fue la representación, en la época Clásica, de Oxlahun Ti K'u del Posclásico y al mismo tiempo del brumoso inframundo. En el arte la encontramos con frecuencia en los Tableros del Conjunto del Sol.

Otros dioses renombrados forman la «Tríada de Palenque». Son G I, G II y G III[2], hijos de una Pareja Primigenia («G I Padre» y na' Sakbak o «señora Garza Blanca»), cuya historia artística más completa se aprecia en algunos relieves de Palenque (Templo de las Inscripciones, Tablero de la Cruz y trono del Templo XIX). No sabemos mucho acerca de los padres, aunque parece factible considerar a la diosa Sakbak como una advocación de la Luna en su fase joven (creciente-llena) (fig. 20, lám. 25, fig. 21 y fig. 22).

Los tres hermanos se diferencian por el orden en que nacieron y la manera en que actúan. Así, G I es el primogénito, G III nació en seguida y G II es el más joven. G I y G III siempre hacen pareja, mientras que G II suele aparecer solo. Cada hermano tiene estrechos lazos con sendos niveles verticales del cosmos: inframundo, cielo y tierra. Los rasgos y asociaciones que los identifican son los siguientes.

G I tiene pupilas en gancho y barbillas de pez cerca de la comisura bucal; lleva un diente de tiburón en lugar de los incisivos superiores frontales o los muestra cortados a manera de T. Usa orejeras de concha bivalva y el tocado que se conoce como Insignia Cuatripartita (compuesto por una flor, una espina de mantarraya y una concha cortada, situadas encima de un cuadrete con el glifo *k'in*). Se asocia con el inframundo acuático el monstruo *xok* (tiburón, al cual usa como asiento), la Insignia Cuatripartita y la Ceiba-Vía Láctea, de los cuales hablaré más adelante.

Las representaciones más elocuentes de G I se cuentan en la cabecita de jade procedente de Río Azul (lám. 26), el Tablero 2 de Dumbarton Oaks y las estelas 11 de Yaxchilán y B de Copán. Es posible que también se encuentran advocaciones en los murales del Cuarto 1 de Bonampak.

La cabeza de jade de Río Azul es el rostro, en tres dimensiones, del dios. Está hecha en una sola pieza y quizá se usó cosida a la ropa, a manera de las llamadas cabezas trofeo.

2. Son abreviaturas para God One, God Two y God Three, así designados según el orden en que H. Berlin los analizó en 1963.

En el Tablero 2 de Dumbarton Oaks, procedente de Palenque, apreciamos al señor Kan Hok' Chitam II de pie entre sus padres; todos están muertos, según se deduce de los atavíos, que son exclusivos para las deidades y los difuntos (tocado de «dragón con ala de concha» y adornos de tela amarrada en muñecas y tobillos). El gobernante usa pocos ropajes, pero se identifica con G I gracias a los elementos con que se adorna, hacha-excéntrico cuyo mango es una serpiente, y «vaso *akbal*». Por ello podemos juzgar que el gobernante ha descendido al mundo de los muertos y se ha convertido en G I.

Otro tanto sucede con el señor Yaxum Bahlum IV en la estela 11 de Yaxchilán, quien se viste como G I y usa su máscara para recibir a los cautivos de guerra. En la estela B de Copán el señor Uaxaklahun Ubah K'awil se toca la cabeza con la misma especie de diadema y orejeras de G I, que apenas se distinguen entre toda la parafernalia. Significa, entonces, que también se transforma en G I aunque no haya muerto, quizá con el objetivo de llevar a cabo algún ritual asociado con la parte inferior del universo.

A los personajes que se distribuyen en el Cuarto 1 (muro norte) de Bonampak se les puede asociar con el inframundo por usar máscaras de seres acuáticos: langosta, cocodrilo y otros, y, de modo indirecto, con G I a través del pectoral anudado que llevan. Estas máscaras también se aprecian en ciertos relieves con escenas del juego de pelota, como ocurre en la Escalera Jeroglífica 3 de Yaxchilán. En tal forma, las imágenes hablan de los nexos entre G I y el nivel acuático e inferior del cosmos.

G I está asociado, al igual que G III, con una postura ritual considerada de baile, a la que se llama Danza de Xibalbá. Se reconoce porque uno de los dos talones se despega del suelo, de modo que sólo los dedos lo tocan. Así se observa en el conocido par de vasos del Altar de Sacrificios (lám. 27), donde sendos personajes se representaron en indudable actitud dinámica que simula un baile. Por el contexto sabemos que los sucesos tienen lugar en el inframundo.

Por otra parte, la Insignia Cuatripartita es, además del tocado de G I, la cabeza trasera del llamado Monstruo Cósmico, identificable porque su cuerpo corresponde a la «banda celeste», decorada con diversos glifos alusivos (cielo, estrella o Venus, Luna, Sol, el «Monstruo Zip»). La cabeza frontal de este ser acusa rasgos de cocodrilo, mezclados con orejas de venado, ojos con nenúfares en lugar de párpados, y barbillas; las patas son

también de venado y en las coyunturas presenta conchas bivalvas. La cola es la dicha Insignia, pero invertida.

Se sabe, por fuentes etnográficas, que el Monstruo Cósmico es la personificación de la Yaxche'il Kab o Ceiba de la Tierra, cuyas ramas se extienden al cielo y las raíces se encajan en el inframundo acuoso, en las cuales además habitan los antepasados y los dioses. Cuando se mira tal *Axis Mundi* en el cielo nocturno corresponde a la vía láctea: su parte central y más brillante son las raíces de la Ceiba, mientras que las ramas parecen adoptar la forma de la cabeza de un cocodrilo con las fauces abiertas.

En tal sentido se ha dicho que la estela 25 de Izapa, ya mencionada, es la imagen preclásica de este concepto. Las representaciones clásicas de tal *Axis Mundi* fueron abundantes. A modo de ejemplo recordemos la fachada interna del Templo 22 de Copán (lám. 28), el estuco de la crujía oriental de la Casa E de Palenque y varios altares o zoomorfos de Copán y Quiriguá, así como algunas de las conocidas Portadas Zoomorfas Integrales del estilo Chenes. Destaca en especial la estela C de Copán, que presenta al gobernante Uaxaklahun Ubah K'awil vestido como el Monstruo Cósmico, pues en un lado se le ve con atavíos de cocodrilo y en el otro con los de G I.

Otra representación del *Axis Mundi* en tanto Ceiba se identifica gracias a que en lugar de la mandíbula presenta tres diseños descendentes, que recuerdan foliaciones, así como algunos elementos felinos (orejas, manchas en la piel, torzal sobre la nariz). También se vincula con la guerra, y en tiempos recientes se considera como dios patrono del mes *pax*. Dos elocuentes imágenes se tienen en una figurilla de jade del sarcófago de Pakal II (lám. 19) y en la tapa de bóveda 3 de Chicanná. Una tercera puede ser la escultura de madera procedente de Tenosique, si bien el deterioro que presenta no deja aseverarlo.

Cabe agregar que las plantas sagradas no se limitan a la Yaxche'il Kab. Es bien sabido que los antepasados muertos (quienes van a habitar las raíces de la Ceiba) se transforman en árboles. Entre los ejemplos más distinguidos se cuenta el sarcófago de Pakal II. Ahí sus abuelos se convierten en nanche, cacao, guayaba, aguacate y zapote (fig. 23).

En la mitad del cuerpo del Monstruo Cósmico puede situarse un ser sagrado relevante, nombrado «Dios Ave Principal». La cabeza es de rasgos fantásticos y carece de mandíbula (fig. 24). Casi siempre aparece posado en la cima de los árboles sagrados,

como en la Lápida del Sarcófago, los Tableros de los Templos de la Cruz y Cruz Foliada de Palenque y en algún dintel de Tikal. También se le encuentra sobre los accesos a los santuarios de diversos templos (por ejemplo Toniná y Palenque). Algunos estudiosos consideran que este Dios Ave Principal es el «doble compañero» o *way*[3] del dios Itsam Na' del Posclásico, y le llaman Itsam Yeh o Mut Itsamna; empero no existen datos sólidos que apoyen tal propuesta. Como sea, es consenso identificarlo con un aspecto celeste del cosmos.

Ahora bien, G III fue el segundo en nacer y hace pareja con G I, como se dijo antes. Los rasgos señalados de G III son de felino, observables cuando el dios aparece de cuerpo entero: lleva bigotes, capa o camisa, guantes y botas hechos con la piel del jaguar. Bajo los ojos y sobre la nariz se aprecia el torzal que lo señala. La joya que lo distingue es un pectoral compuesto por un cuadrete, inscrito con la «cruz de san Andrés», y rematado en los extremos con diseños que simulan flores de lis. El sitial del dios es un jaguar. Se trata del Sol Jaguar del inframundo nocturno o muerto, que se vincula con la guerra, las ofrendas de pedernales y escudos (binomio que significa la cesión del poder entre gobernantes, de acuerdo con lo que se ve en el Tablero de El Palacio de Palenque). También guarda nexos con Venus en sus aspectos matutino y vespertino, con la Aparición de la Serpiente[4] y una deidad nombrada «Tláloc» (que no es el dios homónimo de los nahuas). Los humanos suelen ataviarse como G III en diversos momentos, casi siempre señalados por nexos bélicos. Entre los más refinados ejemplos relevados se cuentan las estelas F de Copán y 8 de Ceibal y el Tablero del Sol de Palenque.

Como se ha dicho, G III y G I se asocian con la «Danza de Xibalbá».

Existe una deidad muy compleja, extraña y poco comprendida. Se distingue por tener discos alrededor de los ojos, adorno bucal a modo de bigoteras y con colmillos, y nariz descarnada que suele adoptar la forma del número arábigo 3. El tocado más común parece una especie de gorro globular hecho con piel de felino, que puede agregar o no el llamado Signo de Triángulo y Trapecio. Debido a estos rasgos la mayoría de los investigadores lo consideran como el dios Tláloc (en su variante B), que llegó al

3. *Vid. infra*.

4. En la literatura en inglés se la llama *Vision Serpent* y al parecer tiene cuatro versiones. Aquí se traduce como «Aparición de Serpiente».

área maya importado de Teotihuacán. Los nexos de esta divinidad se dan en dos sentidos: 1) con la guerra, la captura de prisioneros, pararse sobre ellos y matarlos ritualmente, y 2) con una Aparición de Serpiente, la Uaxaklahun Ubah Kan («Dieciocho Serpientes»), de cuyas fauces abiertas suele surgir al cabo de ceremonias de autosacrificio (fig. 7).

Por último, G II es claramente identificable. En su frente o en sustitución de la cabeza lleva el glifo de «espejo», atravesado por un elemento calificado como hacha o tea humeante. Su rostro nunca es de rasgos humanos: los ojos son grandes y oblongos, con pupila de gancho; tiene una pequeña trompa en lugar de nariz y presenta colmillos y barbas. Muchas veces adopta una postura corporal yacente, que recuerda (sin relación de significado) a la del tardío Chak Mool. Cuando aparece de pie y se le aprecian las piernas, una de ellas se transforma en serpiente. En estos casos suele llevar en torso, brazos y piernas las escamas del reptil, que también constituye el asiento del dios. Es, como se ha dicho, hermano menor de G I y G III, razón por la cual se le llama con el apelativo *ch'ok*, «el más pequeño». Actúa solo. Las imágenes de G II son de las más abundantes en la imaginería maya. Su efigie se observa en infinidad de ejemplos, en su mayoría bajo el sobrenombre de «cetro maniquí» (veáse lám. 25 y fig. 21), una insignia de poder político. Muestra al dios en forma completa y su pierna-serpiente sirve de mango; también puede verse yacente y portado en la palma de la mano. Las figuras más destacadas proceden de la Tumba 195 de Tikal. Se trata de cinco estatuillas idénticas hechas con el fruto del guaje, estucado y pintado de azul (lám. 30). Se le ve sentado, con las piernas cruzadas, y sostiene en las manos un objeto oblongo, a modo de espejo; el hacha le atraviesa la frente.

En ocasiones los gobernantes adoptan casi todos los rasgos del dios, como se aprecia en la estela 4 de Copán, o bien algunos elementos, por ejemplo el peinado y la antorcha, de acuerdo con la imagen de Pakal II en la lápida de su sarcófago.

Los lazos principales de G II son con los gobernantes, la sangre derramada en actos rituales, el poder político y genealógico y el nivel terrestre. También es una divinidad de la fertilidad ctónica, según se desprende de la interpretación de sus imágenes en las «tapas de bóveda» de las Tierras Bajas del norte, ya que aparece como proveedor de semillas y alimentos, casi siempre de maíz y a veces de cacao. Por estas razones se le ha identificado con el dios Bolon Ts'akab de los *Chilames*, aunque en

años recientes se ha dado en llamarlo K'awil, que significa «imagen, ídolo, sustento» en maya yucateco.

Además de los ya mencionados existen otros dioses. Dos forman pareja y son conocidos como Remeros. Se les estudió en cuatro huesos incididos de la tumba 116 de Tikal (la del señor Ah Cacaw o Hasaw Chaan K'awil) (fig. 25), en los cuales se observa que conducen una barca a remos. Ambos son viejos: el Dios Espina de Mantarraya (cuyo nombre glífico es K'in, «Sol») tiene ojos cuadrados y usa por nariguera la espina de la mantarraya; a veces se adorna con un yelmo que representa al monstruo Xok; rema en la popa. El dios Jaguar (Akbal, «Obscuridad») muestra las barbas y orejas del felino, y a veces yelmo del mismo animal, rema en la proa. Son obras maestras de la gráfica maya y por medio de ellas se legitiman aspectos claves de su antigüedad.

Su principal función es transportar —según se ha dicho— al Dios del Maíz al lugar prístino de la Creación, donde va a colocar las tres piedras que conforman el Hogar o Fogón Cósmico y resurgir de ahí, a manera de fénix. En recientes interpretaciones se ha identificado a los gobernantes muertos con este dios. Los Remeros llevan a un personaje humano de la realeza (de acuerdo con su tocado de «Dios Bufón», insignia de poder político y sagrado) entre cuatro animales, a saber: mono araña, loro, perro e iguana. Aunque no es claro el significado de estos acompañantes, todos navegan por las Aguas del Inframundo; de hecho, la barca suele hundirse en ellas y sus tripulantes naufragan y se ahogan. Ese viaje al mundo inferior no sólo se observa en los huesos labrados ya mencionados. También se aprecia en varias obras cuyo rasgo común es mostrar a un personaje de pie o en actitud de caída hacia las Mandíbulas del Inframundo, que parecen corresponder a cuevas o cenotes. Tal es el caso de las placas de jade en el estilo de Nebaj, la lápida sepulcral del Templo de las Inscripciones de Palenque (lám. 31) y la estela 11 de Copán.

En el caso de las placas estilo Nebaj se mira a un individuo, casi siempre sentado, visto de frente y con el torso ligeramente inclinado a un lado, mientras que tiene la cabeza de perfil; cruza las piernas a modo de flor de loto; usa poca ropa pero diversas joyas. El personaje se inscribe en las dichas Mandíbulas del Inframundo, que en ocasiones muestran los dos rostros del Monstruo Cósmico, o signos *wits* («cerro») o de agua. Así, podemos considerar que el personaje se sitúa en la cabeza trasera (Insignia Cuatripartita) de tal ser o, por metáfora, en las raíces de la Yaxche'il

Kab, con lo cual adquiere cualidades sagradas. Véanse, a modo de comparación, la imagen de Pakal II en la lápida del sarcófago, donde parece caer en las fauces de la cabeza posterior del Monstruo Cósmico, y la estela 11 de Yax Pasah de Copán, que muestra al señor erguido sobre las mismas.

Los Remeros suelen aparecer en ritos de «fin de periodo». Se trata de las fechas que caen de forma exclusiva en días *ahau*; entonces los dioses nacen de las ofrendas de sangre de los gobernantes, debido a la invocación que se hace de ellos. En esos casos no reman, sino que se les ve abrazados o entrelazados con volutas identificadas como chorros de líquidos preciosos (en específico sangre) y nubes de humo del incienso. Sabemos de quiénes se trata gracias a sus nombre glíficos: *K'in* y *Akbal*.

He de mencionar a otra deidad, reconocida en la plástica. Se trata del «Dios del Ojo Tripétalo», con base en el diseño que le cubre los ojos a modo de párpado superior. A pesar de que sus atributos y funciones no son del todo claros, se sabe que está asociado con el inframundo y el sacrificio por decapitación. Se le identifica en la efigie de terracota procedente de Tikal: el dios está sentado en un pequeño taburete y porta en ambas palmas la cabeza de un individuo (lám. 32).

Además de los dioses, sabemos de algunos sitios sagrados donde las divinidades realizan varias acciones. Se conocen el «Quinto Cielo», el «Sexto Cielo» (ambos referidos a la Cosmogonía), ciertos depósitos o fuentes de agua, montañas, valles y las *pibna'ilob* o «casas subterráneas» (los santuarios del Grupo de las Cruces de Palenque). Por ejemplo, el Quinto Cielo es el lugar donde los dioses de la Tríada se sentaron luego de la Cosmogonía.

Son pocos los ritos de la época Clásica que a la fecha conocemos, aunque el rasgo común es el derramamiento de sangre humana, así como la quema y entierro de objetos valiosos: conchas espinosas, jades labrados, punzones, cuchillos y excéntricos, seres humanos o animales (completos o en partes). Cuando se trata de la sangre propia, los personajes se atavían como los dioses (G III, de la muerte, «Tláloc»); los hombres se perforan el pene y las mujeres la lengua. Cuando es ajena corresponde a la de cautivos de guerra, a quienes se les extrae el corazón (estela 11 de Piedras Negras), se les decapita, se les corta las falangetas (murales del Cuarto 2 de Bonampak) o se les arranca la mandíbula. La sangre vertida se quema junto con papeles, copal y sogas en vasijas destinadas a ese fin.

Entre las ocasiones favorecidas para los sacrificios, cruentos o no, y las ofrendas podemos citar el «asiento o fin de periodo», así como la dedicación de edificios y esculturas diversas (Tablero de Emiliano Zapata). Otras son la entronización de un personaje (estelas 6 y 11 de Piedras Negras), el nacimiento de un heredero al trono (dintel 17 de Yaxchilán), la invocación de un antepasado deificado (dintel 25 de Yaxchilán), el intercambio de insignias de poder (bultos, bastones diversos, cetros maniquíes, tiaras de mosaico, excéntricos y escudos).

Un ritual muy conocido es el juego de pelota. En la actualidad sabemos que se desarrollaba entre un gobernante y su cautivo de guerra, con la lógica muerte por decapitación de este último. No sobra recordar que el acto tenía lugar en edificios específicos. Las canchas pueden tener orificios cubiertos con cilindros de piedra —algunos tallados— que desembocan en acueductos y depósitos de agua, donde se colocaban cráneos o mandíbulas humanas (Maricela Ayala, comunicación personal, 1998).

Escenas del juego de pelota se observan en amplio número de relieves y pintura en cerámica. Entre los ejemplos más destacados se cuentan los marcadores de Copán y de La Esperanza (también llamado Disco de Chinkultik) (lám. 33), los peraltes de la Escalera Jeroglífica 3 de Yaxchilán, algún relieve de Izamal o ciertos vasos «tipo códice». En ellos se mira al señor triunfante, quien avienta la pelota contra los muros de la cancha —casi siempre escalonados— o hacia el signo cuatripétalo que es la cabeza trasera del Cocodrilo Cósmico (la Insignia Cuatripartita); el gobernante se atavía con ricos ropajes que lo identifican con distintos dioses o habitantes del inframundo. La pelota suele figurar al cautivo, atado, o al glifo *bolon naab*, que significa «nueve mares» en alusión directa a los Nueve Pisos del Inframundo.

Un último aspecto digno de traer a colación es la presencia del *way* (*wayob*, en plural) «compañero o doble» de los dioses y los gobernantes. Los *wayob* equivalen a seres en los que pueden transformarse, sea por voluntad o por medio de ritos particulares, lo cual habla de cierta capacidad chamánica tanto de unos como de otros. Se han reconocido varios *wayob*: jaguares, serpientes de cascabel y descarnadas, colibríes, aves fantásticas, piguas (ver lám. 27). Algunos se miran en los vasos de Altar de Sacrificios y de Motul de San José. Por otra parte, existe la tendencia a identificar a los *wayob* del Clásico con los *wayheles* de los informes etnográficos, aunque en este caso se refiere al alma

compañera o *alter ego* de todos los seres humanos (si el *wayhel* muere, el humano muere irremediablemente).

IV. ANTIGUOS DIOSES EN NUEVOS TIEMPOS: EL POSCLÁSICO

Voy a mencionar algunos de los dioses que se aprecian en la plástica del periodo Posclásico. Muchos son conocidos para este tiempo, por lo que describiré sólo algunas de las referencias visuales.

Uno de los primeros estudiosos que se ocupó del panteón maya fue Paul Schellhas. En 1904 publicó un destacado opúsculo donde analizó a los principales dioses según los códices, y los designó con letras del alfabeto. Esta nomenclatura sigue vigente, si bien análisis modernos han tratado de identificar a esas deidades con las conocidas gracias a obras como los libros del *Chilam Balam* y la *Relación* de Landa. Aquí me referiré a los dioses de acuerdo con las letras que les asignó Schellhas; lo cito a continuación y de ellos hay constancia de sus imágenes (figs. 26a y 26b).

Dios A. Se cree que es Ah Puch, «El Apestoso». Es dios de la muerte; se le reconoce por su cuerpo semidescarnado, con «manchas de podredumbre» y el vientre hinchado. En la iconografía sólo se le conoce gracias a los códices, donde tiene tres variantes: Kimi («muerte, morir»), Kisin («flatulento, rancio») y Xib («estéril, varón desvanecido»). Es uno de los dos dioses que puede representarse tanto en forma masculina como femenina, en cuyo caso se le miran los senos pese al estado semiesquelético. Se emparenta con el Dios A', quien no aparece descarnado sino en la forma de un hombre joven en cuya frente ostenta el signo *akbal*, «obscuridad».

Dios B. Corresponde al plurivalente Chaak. De acuerdo con las escenas en que se halla en los códices, realiza numerosas actividades: blande hachas y golpea con ellas, labra piedras o madera, pinta, escribe, camina, rema; se ubica en árboles, canchas para el juego de pelota, montañas, cenotes, fuentes de agua o en sitios de los ámbitos sagrados. Coactúa con otros dioses y se asocia con serpientes de cascabel. A veces provoca la lluvia.

Dios C. Antes se consideraba imagen de Xaman Ek', la «Estrella del Norte», bajo el aspecto de un antropomorfo con cabeza de mono araña. Hoy se le conoce como *k'u*, «sagrado», y por ende un símbolo general para lo divino. Por esta razón su figura

suele hallarse en infinidad de objetos (desde el Preclásico Tardío hasta la Conquista) a los que vuelve sagrados.

Dios CH. Aunque hay problemas para identificarlo quizá corresponda a uno de los cuatro Chicchanes antes mencionados. Su imagen es la de un joven con rasgos felinos.

Dios D. Es Hun Itsam Na', uno de los dioses más complejos del panteón posclásico. Sus múltiples funciones nos presentan un ser masculino y femenino a la vez, y así aparece en los códices. De igual modo se manifiesta en dos formas: celeste (Itsam Na') y terrestre (Itsam Na' Kab Ain), cuya figura bicéfala se percibe en las láminas 4-5 del *Códice de Dresde*. Es el dios creador supremo, adivino, sabio, inventor del calendario y la escritura; patrono de los jerarcas; hace pareja con la Diosa O y otras divinidades. Si bien se le conocen varias advocaciones (con base en los *Chilames*), no se han estudiado en términos de iconografía, aunque existe consenso en aceptarlo como la imagen misma del universo.

Dios E. Se trata del joven dios del maíz que, como vimos, se asocia al numeral 8. En el estilo Costa Oriental del Posclásico tal vez corresponda al conocido Dios Descendente.

Dios G. Es el dios Sol, Ahau K'in, que puede ser benévolo o destructor.

Dios H. Quizá se trata de otro de los Chicchanes.

Diosa I. Es la diosa lunar joven, llamada Ixchel en los *Chilames* e Ixchebel Yax por Landa. En los códices tiene gran relevancia a juzgar por las abundantes escenas en que aparece. Hoy su nombre glífico se ha leído como Sacchel. Ya he hablado de ella.

Dios K. En diversas obras se le considera como K'uk'ulkan, la «Serpiente Emplumada» en versión maya, pero hoy día se le juzga una advocación de G II o K'awil.

Dios L. Es la divinidad del inframundo a la cual hice referencia páginas atrás. En los códices, como el *de Dresde*, tiene el cuerpo pintado de negro, porta bastón o lanza y se asocia con el aspecto belicoso y destructor de Venus.

Dios M. Abarca a una serie de dioses de cuerpo negro y de rojos labios protuberantes (en especial el inferior), vinculados con la guerra y la caza. A veces se le ha creído Ek' Chuaah, dios de los mercaderes y el comercio.

Dios N. Dije antes que se trata de un grupo de cinco dioses, los Pahuatunes. En los códices aparecen sólo tres advocaciones, siempre asociadas con el *tun*, el caracol y la red. En ocasiones se les dice Mam, «abuelo materno».

Diosa O. Es el aspecto viejo de la diosa lunar I. Hoy se conoce como Chacchel y suele actuar junto con el Dios D; es la responsable de las lluvias torrenciales, a juzgar por sus apariciones en los *Códices de Dresde* (lám. 1) y *de París* y en los murales de Tulum.

Dios Q. Se le reconoce por dos líneas paralelas que le atraviesan el rostro en sentido curvo y descendente, de la frente a las orejas; otras le cruzan el cuerpo y las extremidades; a veces se cubre los ojos con cintas anudadas. Está relacionado con alguna forma de sacrificio humano.

Dios R. Corresponde a la deidad masculina ctónica del número 11, que vimos antes.

Otros seres divinos, estudiados por Schellhas, fueron animales[5]. Entre los más notorios y que tienen figuración icónica se cuentan los siguientes (fig. 27): quetzal (*k'uk'*), buitre (*tahol*), zopilote (*k'uch*), guacamaya roja (*moo'*), búho o águila harpía (*muan*)[6], colibrí (*tsunun*), cotinga (*yaxum*), pavo de monte (*kuts*), venado (*chi*, *ceh* y *Uuk Sip*)[7], perro (*tsul*), tuza (*bah*), zarigüeya (*¿Mam?*)[8], jaguares (*balam*, *ix* y *Chac Bolay*)[9], puma (*Kit Chak Koh*)[10], monos (araña o *ma'ax*, y saraguato o *bats'*), varias serpientes (genérico *kan*) y alacrán (*sinaan*). Casi siempre acompañan a los dioses antes mencionados en sus diversas actividades. Su sacralidad está en función de la carencia o abundancia de alimentos y los nexos con la guerra. Algunos se relacionan con el cielo y la vida, y otros con el inframundo y la muerte, aunque en ocasiones pueden compartir ambos aspectos, como ocurre con la guacamaya, la harpía, el buitre, el venado y el mono araña.

Para ejemplificar lo anterior tomemos una sección de las «páginas de la Diosa I» del *Códice de Dresde*. En la parte inferior de las láminas 16 y 17 (lám. 11) la vemos tres veces, sentada y

5. El trabajo más reciente y completo sobre éstos y otros animales, a modo de «bestiario prehispánico», es el de Elizabeth Benson, 1997.

6. Dijimos antes que *muan* significa «lluvioso, nuboso», y se llama Oxlahun Caan.

7. Como Uuk Sip se liga con Uuk Yol Sip o «Siete Corazón Venado/Ofrenda» de los *Chilames*.

8. *Mam* significa abuelo materno y nieto por línea materna. Tal vez se asocia con los Pahuatunes.

9. Chac Bolay es un «tigre bermejo y bravo» que aparece citado tanto en los *Chilames* como por Landa; es dios de la guerra.

10. Aunque en el área maya no existen pumas en la actualidad, se conoce a este dios, «Rojo/Gran Padre Puma», en los *Chilames* y tal vez en los *Códices de Dresde* y *de París*. También es bélico.

cargando otras tantas aves: una harpía, un quetzal y una guacamaya; después se mencionan (sin que aparezcan representados) la cotinga, el buitre y el pavo; los augurios respectivos son muerte, fructificación, señorío, un sitio mítico y abundancia.

Una muestra más la encontramos en las llamadas «Ceremonias de Año Nuevo», láminas 25 a 28 del *Códice de Dresde*. Constan de tres partes. La superior muestra una zarigüeya antropomorfa, con ricos atavíos, que carga a Chaak, a un jaguar y a los Dioses E y A (los pronósticos son cacao, sequía, abundancia y muerte); en las dos últimas escenas la zarigüeya se para dentro de un cenote. En la segunda parte los Dioses K, G, D y A' (lám. 9) se miran sentados en sendas casas, y ante ellos se localizan diversas ofrendas: maíz, pescados e ¿iguana?, al igual que incensarios diferentes donde se quema *pom* o copal. En la parte inferior vemos a los Dioses G, K, A y D, quienes realizan ofrendas a sendos árboles o *yaxche'ob* vestidos con capas; el primero tiene el rostro de Chaak y en los tres restantes se enroscan al tronco sendas serpientes; también ofrecen aves decapitadas, alimentos con carne de pescados y pavos, y arrojan semillas o líquido.

Una versión que complementa esas ceremonias se aprecia en las láminas 34-37 del *Códice de Madrid* (lám. 34), si bien sólo constan de dos sectores. El conjunto fue descrito por fray Diego de Landa, de suerte que podemos identificar varios de los elementos pintados.

Por otro lado, se ha tratado de reconocer a algunas de las divinidades en los famosos incensarios efigie del estilo Mayapán (lám. 35). Inclusive algunos especialistas han querido encontrar deidades foráneas, provenientes del Altiplano Central Mexicano, de suerte que hablan de Xiuhtecuhtli, Izquimilli-Tezcatlipoca, Tláloc, Quetzalcóatl y Tonatiuh; algunos indican, acaso con mayor certeza, la presencia de los Dioses B, E y G, y tal vez de M y Q.

Finalmente, cabe recordar que todos los dioses y seres vivos habitan un cosmos tangible y concreto. Su imagen horizontal y cuatripartita se reproduce en las láminas 75 y 76 del *Códice de Madrid* (lám. 2): en cada rumbo vemos una pareja de númenes sedentes y que reciben o hacen ofrendas. Así, en el oriente (parte inferior) el Dios D y uno sin identificación están dentro de casitas, junto a una gran ofrenda de maíz; en el norte (a la derecha) se ven los Dioses A y Q, y entre ambos a un hombre a quien se le extrajo el corazón; en el occidente (arriba) reaparece el Dios D, ahora con el ¿Dios N?, y ambos llevan alimento en las manos; en el sur (izquierda) se ven dos jóvenes y desconocidas deidades, entre las

que hay un cuerpo humano atado y sin cabeza. En el centro, los Dioses D y ¿N? se sientan a la sombra de la Yaxche'il Kab.

El universo está delimitado por circulitos negros, entre los que se aprecian los 20 signos de los días, que en total suman 260. Es decir, el tiempo y el espacio se resuelven en unidad inseparable; y los dioses, es tema bien sabido, ejercen sus influencias en el tiempo y el espacio de los humanos.

Con base en lo antes dicho acerca de la amplitud y complejidad del tema, sólo se consignan aquí algunos referentes artísticos. Baste señalar que otros aspectos se encuentran registrados en textos escritos después de la Conquista. En ellos se habla de dioses, ceremonias, ritos y sacerdotes, pero se alejan de nuestro interés principal, que es la imaginería religiosa maya prehispánica.

V. CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de los esfuerzos de varios especialistas no se ha llegado a comprender con suficiente hondura la multitud de expresiones que conforman la religión de los antiguos mayas. Las obras artísticas dan algunas pautas, como traté de presentar a lo largo de las páginas anteriores, pero ésas, las obras, han sido el medio y las herramientas de una disciplina humanista que aspira y alcanza a abordar lo que fueron hasta hace poco imágenes reconocibles.

Por ello recordaré, con Octavio Paz, que «la imagen de una deidad maya es un texto-escultura». He intentado leer la identidad de ciertos objetos con el fin de hurgar un poco en los ámbitos de la religión. Se hizo una breve revisión cronológica, de pasado a presente, en la búsqueda de algunos elementos que pudieran rastrearse en el arte desde el Preclásico Medio hasta el Posclásico Tardío. En tales términos se perciben dos caracteres fundamentales y complementarios. Hablo de permanencia y de cambio.

De tal manera, se puede afirmar que algunas divinidades no sufrieron cambios sustanciales, a lo largo del tiempo, en forma y significado. Tómese como ejemplo la pareja «Sol-Venus». Desde el momento en que ambos están deificados en los mascarones arquitectónicos del Preclásico mantienen los rasgos básicos por los cuales se les identifica y encuentra en incontables obras posteriores. Es decir, conservan sus elementos distintivos para mostrar su permanencia por medio de los signos *k'in* y *yax*, por citar dos de ellos.

No obstante, se multiplicaron en dioses interrelacionados.

Así, el Sol acentuó sus diferencias en tanto diurno o nocturno, en los lazos que tuvo con varias deidades y en las ocasiones de su participación en los sucesos cósmicos y humanos. Venus también lo hizo: se dividió en diferentes dioses emparentados, a veces contrapuestos. En breve, los dos se enriquecieron y complicaron sin perder identidad.

Otro tanto ocurre con la concepción del universo, dividido en cinco sectores horizontales y 22 verticales (13 superiores y 9 inferiores), al igual que con los ritos del derramamiento ritual de sangre y del juego de pelota. En conjunto, permanecieron sin alteraciones fundamentales desde los lejanos casos del Preclásico hasta las recientes láminas 75 y 76 del *Códice de Madrid*.

El arte muestra modificaciones mínimas de rasgos primarios, mas en tal suerte que esos cambios permitieron la exitosa sobrevivencia de los dioses y las instituciones religiosas mayas durante más de veinte siglos. Es por ello por lo que durante el Clásico la variedad de entes sagrados, sus funciones y atributos se muestra rica y compleja, mientras que en el Posclásico se mantiene al lado de nuevas presencias o, al menos, en el aumento de atributos y papeles de cada dios.

Por otro lado, aunque se intuyen procesos evolutivos, es difícil establecer el ritmo y la profundidad de los mismos de los rasgos que permanecieron o de las relaciones entre todas las deidades. Es así que distinguimos grupos de dioses. ¿Se trata, pues, de divinidades con múltiples advocaciones o autónomas pero emparentadas? Con base en los datos revisados podemos afirmar que la segunda postura es la más plausible y que puede hacerse extensiva a otros dioses.

Ahora bien, en otro sentido la época Clásica parece poner énfasis en númenes del inframundo y en los relacionados con diversas formas de sacrificios cruentos y de muerte ritual. La abundancia de esos seres es elocuente acerca de ciertas preocupaciones ontológicas, registradas visualmente en la cosmovisón de los mayas de entonces. Es válido afirmar que, en el fondo, se trata de plasmar un origen plurivalente y acuático, cuya diferenciación en estratos superiores e inferiores (representados en diversas deidades) se resuelve en el quehacer primordial tanto de los dioses como de los humanos: favorecer la permanencia del universo tal como se le conoce. Esto ayudaría a explicar la constante presencia de Pahuatunes, Bacabes, Remeros, la Tríada y varios dioses de la guerra y la sangre, junto a diversas divinidades celestes y ctónicas.

Además de lo anterior, se intuyen algunos rituales destacados. Un ejemplo se refiere a la intervención de seres humanos que, ataviados como dioses, fungen como sacerdotes, intermediarios o personificadores de las deidades citadas. Las imágenes muestran a personajes señalados, quienes actúan en ocasiones distintas y con vestimentas diferentes. De ahí que pueden adoptar las funciones y poderes de las deidades a las que encarnan al utilizar sus ropajes.

Así, éstos hablan de incontables ceremonias en que los gobernantes participan y se vuelven divinidades para preservar el orden del universo. No dejan de ser humanos pero, al mismo tiempo, se transforman, y al disfrazarse y usar máscaras se vuelven receptáculo y recurso de acción de los dioses. No es gratuito entonces que el señor Uaxaklahun Ubah K'awil se disfrace como G I, G III, G II, el Monstruo Cósmico, el dios del maíz o baile la «Danza de Xibalbá», o que el «Cacique Gordo» de Motul de San José se vista como el *way* («doble») jaguar de G III: en cada ocasión dejan de ser el hombre para encarnar lo sagrado. Y con ellos, todos los demás personajes figurados en el arte maya se sitúan a horcajadas entre lo natural y lo sagrado; transitan, ambivalentes, en los ámbitos profanos y divinos. Si son hombres, adquieren cualidades divinas; si son dioses, cobran mayor proximidad a las esferas de sus criaturas.

En conclusión, la cantidad de divinidades y ritos conocidos nos ofrece un *corpus* que sólo en años recientes ha merecido la atención detallada de los estudiosos. Empezamos a descubrir quiénes pudieron ser las deidades —en especial las de la época Clásica—, los momentos en que sus influencias se hacían patentes sobre la humanidad y sus afanes, las funciones plurivalentes, traslapadas y a veces contradictorias entre unos dioses y otros, su distribución por los rumbos y niveles y la forma en que transitaban por ellos. Poco a poco también surgen los diversos rituales con los que se veneraba a tales seres sagrados, por lo que respecta tanto a los actos mismos como a las sutiles variaciones, como ocurre en la «Danza de Xibalbá» o en el empleo de atavíos y elementos asociados de la parafernalia.

Mi recorrido ha querido tan sólo introducir en el complejo mundo de la religión visto desde el arte. Por ello, y para concluir, he de recordar las palabras del maestro, el reconocido historiador de arte George Kubler, quien afirmó que el pasado prehispánico se compone, para nosotros, de gasas, de pequeños lienzos aislados con los cuales aspiramos a establecer el tejido completo

del pasado. Este ideal, esta aspiración por comprender a los pueblos antiguos es posible. Incontables esculturas, relieves y terracotas; cientos de pinturas murales, en cerámica y códices; ingentes edificios, todos los ejemplos artísticos, en fin, expresan la búsqueda de contacto con las deidades.

En cuanto «religión» es, en última instancia, la serie de lazos que nos unen con otros mundos —situados más allá de los ámbitos por los que transita la mortal humanidad—, y en cuanto el lenguaje de las formas nos comunica esos vínculos, podemos encaminar nuestros pasos hacia el *Homo religiosus*. Las expresiones artísticas nos lo dicen a cada paso; son fragmentos de tramas y urdimbres a las cuales hay que saber interrogar para vislumbrar cómo fue ese tejido antiguo. El arte, entonces, nos abre infinitas vías de reflexión acerca de nuestra certeza de sobrevivencia en el pasado y de nuestras relaciones con las fuerzas que confrontamos.

Los mayas lograron crear, en formas exquisitas y elocuentes por su expresividad, las sutiles redes que los unían con las deidades. De los incontables conceptos religiosos que tuvieron, de una cosmovisión que se nutre y mueve de complejos y profundos conceptos a temas concretos y específicos, apenas hemos señalado los puntos más claros, las gasas fragmentadas según se perciben por medio del arte. El camino a seguir es largo y vale la pena andarlo. Con el tiempo quizá tendremos el tejido completo.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, R. (1991), «Un encuentro casual con los dioses mayas», en G. Salcedo de Zambrano (dir.), *Humanidades. Un periódico para la Universidad*, México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 4 de septiembre, 23, p. 24; y 18 de septiembre, 24, p. 3.

Adams, R. E. W. (1986), «Archaeologists explore Guatemala's lost city of the Maya, Río Azul», en G. M. Grosvenor (pdte.), *National Geographic Magazine*, Washington: The National Geographic Society, 169/4, pp. 420-451.

Alcina Franch, J. (1990), *El arte precolombino*, Madrid: Akal.

Arellano Hernández, A. (1992), «Notas sobre un dragón maya», en *Ciencias*, México: UNAM, Grupo de Difusión de la Ciencia-Facultad de Ciencias, 28, pp. 41-45.

Arellano Hernández, A., *et al.* (1997), *Los mayas del período Clásico*, México/Milán: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Jaca Book.

Balmori, S. ([3]1997), *Áurea mesura. La composición en las artes plásticas*, México: UNAM.

Barrera Vázquez, A. (dir.) (1980), *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español, español-maya*, Mérida: Cordemex.
Barrera Vázquez, A. y Rendón, S. ([4]1974), *El libro de los libros del Chilam Balam*, México: FCE.
Benson, E. (1997), *Birds and beasts of Ancient Latin America*, Gainesville: University of Florida.
Benson, E. (ed.) (1970), *The cult of the feline*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University.
Benson, E. y Griffin, G. G. (eds.) (1988), *Maya iconography*, New Jersey: Princeton University Press.
Berlin Neubart, H. (1963), «The Palenque Triad», en *Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série*, Paris: Sociedad de Americanistas, LII, pp. 91-99.
Coe, W. R. (1967), *Tikal. A Handbook of the Ancient Maya Ruins*, Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.
Covarrubias, M. (1957), *Indian art of Mexico and Central America*, New York: Knopf.
Eliade, M. ([4]1972), *Tratado de historia de las religiones*, México: Era.
Eliade, M. ([4]1981), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Guadarrama.
Fash, W. L. (1991), *Scribes, warriors and kings. The city of Copán and the ancient Maya*, London: Thames and Hudson.
Foncerrada de Molina, M. y Cardós de Méndez, A. (1988), *Las figurillas de Jaina, Campeche, en el Museo Nacional de Antropología*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Foncerrada de Molina, M. y Lombardo de Ruiz, S. (1979), *Vasijas pintadas mayas en contexto arqueológico (*catálogo*)*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Freidel, D. *et al.* (1993), *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*, New York: William Morrow and Co.
Fuente, B. de la (1965), *La escultura de Palenque*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Fuente, B. de la (1985), *Peldaños en la conciencia. Rostros en la plástica prehispánica*, México: UNAM, Coordinación de Humanidades.
Fuente, B. de la (1998), «Imágenes del hombre: visos de permanencia», en *Memoria 1998*, México: El Colegio Nacional, pp. 279-287.
Fuente, B. de la (1999), «El hombre en la plástica maya antigua. Sus contextos», en *Memoria 1999*, México: El Colegio Nacional, pp. 261-274.
Fuente, B. de la y Arellano Hernández, A. (2001), *El hombre maya en la plástica antigua*, México: UNAM, Coordinación de Humanidades.
Fuente, B. de la y Staines Cicero, L. (coords.) (1998), *La pintura mural prehispánica en México. Área maya. Bonampak*, 2 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Fuente, B. de la y Staines Cicero, L. (coords.) (2002), *La pintura mural*

prehispánica en México. Área maya, 2 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Fuente, B. de la *et al.* (1999), *Pintura mural prehispánica*, México/Milán, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Jaca Book.
Gendrop, P. (1983), *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*, México: UNAM.
Gendrop, P. y Heyden, D. (1979), *Arte prehispánico en México*, México: Trillas.
Gendrop, P. (coord.) (1971), *Murales prehispánicos*, México: Artes de México.
Gendrop, P. (coord.) (1973), *La escultura clásica maya*, México: Artes de México.
Graham, I. y von Euw, E. (1994), *Corpus of Maya hieroglyphic inscriptions*, 6 vols., Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
Grube, N. *et al.* (eds.) (2001), *Los mayas. Una civilización milenaria*, Colonia: Könemann.
Hellmuth, N. M. (1987), *Monster und Menschen in der Maya-Kunst. Eine Ikonographie der alten Religionen Mexikos und Guatemalas*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
Kelemen, P. (1969), *Medieval American art. Masterpieces of the New World before Columbus*, 2 vols., New York: Dover Publications.
Kubler, G. (1962), *The art and architecture of Ancient America. The Mexican, Maya, and Andean peoples*, Hardmonsworth: Penguin.
Kubler, G. (1969), *Studies in Classic Maya Iconography*, New Haven: The Connecticut Academy of Arts and Sciences.
Landa, D. de (1994) *Relación de las cosas de Yucatán* (est. prelim. de M. C. León Cázares), México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).
Lee, T. A. (ed.) (1985), *Los códices mayas* (ed. facs.), Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
Lothrop, S. K. *et al.* (1957), *Robert Wood Bliss Collection. Pre-Columbian art*, New York: Phaidon.
Maudslay, A. P. (1889-1902), *Archaeology: Biologia Centrali-Americana*, London: Dulau.
Marquina, I. (1951), *Arquitectura prehispánica*, 2 vols., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Mayer, K. H. (1983), *Gewölbedecksteine mit Dekor der Maya-Kultur*, Wien: Museum für Völkerkunde.
Monjarás-Ruiz, J. (coord.) (1989), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Navarrete, C. (1984), *Guía para el estudio de los monumentos esculpidos de Chinkultic, Chiapas,* México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.
Nicholson, H. B. (ed.) (1967), *The origins of religious art and iconography in Preclassic Mesoamerica,* Los Angeles: University of California.

Norman, G. V. (1976), *Izapa sculpture*, 2 vols., Provo: Brigham Young University.

O'Gorman, E. (1998), «El arte o de la monstruosidad», en M. Fernández y L. N. Gras (eds.), *Estudios sobre arte. Sesenta años del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 471-476.

Pang, H. D. (1992), *Pre-Columbian art. Investigations and insights*, Norman y London: University of Oklahoma Press.

Pasztory, E. (ed.) (1978), *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*, New York: Columbia University Press.

Paz, O. (1978), *México en la obra de Octavio Paz. Los privilegios de la vista*, México: FCE.

Proskouriakoff, T. (1950), *A study of Classic Maya sculpture*, Washington: Carnegie Institution.

Proskouriakoff, T. (1961), «Portraits of women in Maya art», en S. K. Lothrop (ed.), *Essays in Pre-Columbian art and archaeology*, Cambridge: HUP, pp. 81-90.

Reents-Budet, D. (1994), *Painting the Maya Universe: Royal ceramics of the Classic Period*, Durham y London: Duke University Press.

Robertson, M. G. (1985-1991), *The sculpture of Palenque*, 4 vols., Princeton: Princeton University Press.

Robertson, M. G. (ed. gral.) (1993), *Mesas Redondas de Palenque*, 10 vols., Peeble Beach: The Robert Louis Stevenson School, Pre-Columbian Art Research Institute.

Schele, L. y Miller, M. E. (1986), *The blood of kings. Dinasty and ritual in Maya art*, Fort Worth: George Brazilier, Kimbell Art Museum.

Schele, Linda y Peter Mathews (1999), *The code of kings. The language of seven sacred Maya temples and tombs*, New York, Touchstone Book-Simon and Schuster.

Schellhas, P. (1904), *Representation of deities of the Maya manuscripts*, Cambridge: HUP.

Seler, E. (1915-1923), *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Althertumkunde*, 5 vols., Berlin: Ascher und Co.

Sotelo, L. E. (1992), *Yaxchilán*, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.

Spinden, H. J. (1975), *A study of Maya art. Its subject matter and historical development*, New York: Dover Publications.

Staines Cicero, L. (1984), *Las pinturas de Mulchic, Yucatán*, tesis de licenciatura, México: Departamento de Historia del Arte, Universidad Iberoamericana.

Stuart, D. y Houston, S. (1994), *Classic Maya place names*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University.

Taube, K. A. (1992), *The major gods of ancient Yucatan*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University.

Taube, K. A. (2001), «Los dioses de los mayas clásicos» en N. Grube *et*

al. (eds.), *Los mayas. Una civilización milenaria*, Colonia: Könemann, pp. 262-277.
Toscano, S. ([4]1984), *Arte precolombino de México y de la América Central*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Thompson, J. E. S. (1950), *Maya hieroglyphic writing. An introduction*, Norman: University of Oklahoma Press.
Thompson, J. E. S. (1975), *Historia y religión de los mayas*, México: Siglo XXI.
Vidal Lorenzo, C. (ed.) (1999), *Los mayas. Ciudades milenarias de Guatemala*, Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, Ministerio de Educación y Cultura, Generalitat Valenciana.
Westheim, P. (1970), *Arte antiguo de México*, México: Era.
Westheim, P. ([3]1986), *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, México: Era.
Westheim, P. ([3]1990), *Obras maestras del México antiguo*, México: Era.
Westheim, P. ([2]1991), *Escultura y cerámica del México antiguo*, México: Era.

RELIGIÓN Y ESCRITURA

Alfonso Lacadena García-Gallo

Los mayas de Tierras Bajas construyeron desde el periodo Preclásico Tardío una cultura urbana de gran complejidad. Herederos de otras tradiciones intelectuales mesoamericanas, supieron dotarlas de una fisonomía propia desarrollando la herencia recibida hasta niveles de extraordinaria riqueza, convirtiéndose en activos partícipes de la conformación de lo que hoy entendemos como Mesoamérica. Aunque la civilización maya fue en realidad plural lingüísticamente y nunca estuvo unificada políticamente, la utilización de un mismo sistema de escritura y la participación en una misma tradición literaria mantuvieron cohesionadas culturalmente las diversas tradiciones regionales que coexistieron y se sucedieron a lo largo de la historia —dos veces milenaria— de las Tierras Bajas. La civilización maya fue una civilización literaria. Pese a las profundas transformaciones sufridas tras continuos episodios de auge, colapso y transformación —del Preclásico al Clásico hacia el siglo II d.C., del Clásico al Posclásico hacia el siglo X d.C. y del Posclásico a la Colonia en el siglo XVI—, la civilización maya nunca perdió ese carácer de cultura literaria; y en el mantenimiento consciente de su tradición ancestral y en la sabia y flexible adaptación a las nuevas situaciones históricas, los mayas conservaron su identidad cultural a lo largo de los siglos (Ligorred, 1997).

Uno de los elementos más identificativos y ciertamente estables de la cultura maya fue su religión. Durante siglos, la cultura maya de las Tierras Bajas mayas vio el ascenso y la caída de dinastías centenarias de reyes; asistió al conflicto y sucesión de

poderosas hegemonías políticas (*vid.* Martin y Grube, 2000); experimentó la influencia causada por culturas foráneas que se relevaban sucesivamente como culturas pan-regionales dominantes —los teotihuacanos, las aún no bien comprendidas culturas epiclásicas y *tolteca* en el Clásico Terminal y Posclásico Temprano, el cada vez más poderoso influjo de las culturas nahuas en los siglos anteriores a la Conquista española—, sobreviviéndolas a todas. Sobre todos estos procesos históricos, las creencias mayas, su cosmovisión y mitología, el calendario que apresaba el tiempo y lo predecía, los numerosos dioses, personajes y seres sobrenaturales que poblaban su geografía sagrada, sus rituales precisos, su conocimiento científico y mágico permanecieron, a la vez, inmutables y transformados. Elemento clave para la supervivencia de la religión maya fue su consignación en los textos jeroglíficos que la describían y justificaban, en los libros que la transmitían a través de las generaciones. Hablar, por tanto, de religión maya antigua, tanto de época prehispánica como de época colonial, implica hablar necesariamente de escritura y de textos escritos; de literatura compuesta en escritura jeroglífica primero, y de literatura compuesta en escritura alfabética después. Significa contemplar una tradición escrita de más de quince siglos de duración.

Desde los primeros años del establecimiento de la Colonia los religiosos españoles fueron conscientes del importante papel desempeñado por la escritura y los libros jeroglíficos en el mantenimiento de las creencias mayas, y de cómo la religión maya estaba edificada sobre el sólido cimiento de una literatura sagrada. Ciertamente, los españoles pudieron apreciar bien este rasgo, ya que ellos mismos pertenecían a una civilización literaria y su religión también se sustentaba en una literatura sagrada propia, al igual que la maya, de gran antigüedad. Por ello los religiosos españoles buscaron en todo momento la erradicación de la escritura maya y la desaparición de su literatura religiosa. Lo primero lo consiguieron con la enseñanza en sus escuelas del alfabeto latino a los hijos de los nobles y los sacerdotes; lo segundo, con la destrucción física de los libros jeroglíficos:

> Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sentían a maravilla y les daba pena (Landa, 1985: 148).

Los mayas nunca renunciaron del todo a sus antiguas creen-

cias. Pudieron sustraer a la destrucción indiscriminada de los españoles parte del contenido de los libros jeroglíficos —los cuales siguieron en uso de forma velada durante los siglos XVI y XVII— vertiéndolos en la nueva escritura alfabética difundida por los frailes. Los nuevos libros así compuestos —los llamados libros de *Chilam Balam* y otros (*vid.* Edmonson y Bricker, 1985)— no eran objeto de persecución y continuaron siendo escritos y copiados hasta el siglo XIX[1]. Los mayas pudieron salvar de este modo muchos de sus textos religiosos. Pero no fue una simple conversión de los viejos textos jeroglíficos en la nueva escritura alfabética. Los mayas, letrados siempre, compusieron también textos originales incorporando parte de la nueva doctrina, haciendo versiones en lengua maya de textos profanos y religiosos europeos; se preocuparon por conocer el nuevo sistema calendárico cristiano y su correlación con el suyo tradicional; se interesaron por los conocimientos astronómicos de los recién llegados y buscaron entender la ciencia escondida tras el zodiaco de los extranjeros. Ya lo habían hecho en otras ocasiones, durante el perido Clásico absorbiendo conceptos y entidades religiosas irradiadas desde Teotihuacan; o más tarde durante el periodo Posclásico absorbiendo también deidades, mitos y rituales nahuas procedentes del centro de México. Acostumbrados asimismo a una rica tradición plurilingüe alimentada con las aguas procedentes de muy diversas fuentes —maya clásico, yucateco, nahua—, no tuvieron reparo en adoptar nuevos conceptos y términos lingüísticos de las dos nuevas lenguas dominantes, el castellano y el latín.

La escritura es ante todo una tecnología. Es un sistema que tiene la capacidad de registrar los mensajes lingüísticos articulados mediante signos gráficos. Como otras culturas literarias mesoamericanas, los mayas combinaron los textos escritos con representaciones pictóricas que utilizaban un complejo iconográfico estable de símbolos e iconos para la transmisión de la información. Juntos sobre un mismo soporte, el libro o códice, texto e

1. Con el nombre de libros de *Chilam Balam* se conoce una serie de manuscritos compuestos en alfabeto latino y escritos en lengua yucateca, que comenzaron a escribirse en el siglo XVI, tras la conquista española. Los libros reúnen una colección miscelánea de textos: adivinación, relatos míticos, crónicas históricas, calendario, profecías, ceremonias. La mayoría de las copias que se conservan son versiones tardías de los siglos XVIII y XIX. Algunos de los textos son transcripciones de documentos jeroglíficos mucho más antiguos. Los más conocidos son los *Chilam Balam* de Chumayel, Tizimín y Maní.

imagen se convierten en un instrumento sumamente eficaz de registro y comunicación. El mundo maya de la religión se vio necesariamente influido por la existencia de este instrumento, como las religiones de otras culturas literarias del Viejo Mundo (cf. Goody, 1990: 21-67).

La escritura es un sistema eficaz de almacenaje. Los contenidos que se consignen en los textos se preservarán en la medida en que se conserve el soporte físico que los contenga. Pero al mismo tiempo que el texto escrito custodia los contenidos heredados, acepta la introducción de otros novedosos. Tradición e innovación, una vez que son fijadas por medio de la palabara escrita y recogidos en un texto, un libro, cobran la misma carta de naturaleza. En los libros jerogíficos mayas podemos ver esa coexistencia y fusión entre los elementos antiguos y los nuevos, entre la vieja tradición milenaria y las últimas incorporaciones fruto de las influencias y los contactos históricos del momento. En los códices jeroglíficos conservados —los *Códices de Dresde*, *Madrid*, *París* y *Grolier*[2], compuestos posiblemente entre los siglos XV y XVII— se mencionan dioses como Naal (**NAL-li**)[3], el dios del Maíz, antiguo como la agricultura misma, o Chaahk (**CHAK-ki / cha-ki**) —Cháak en yucateco, Chac en la ortografía colonial—, dios de la lluvia y el rayo, cuyo complejo religioso, si bien igualmente antiguo, se forjó posiblemente más tarde a finales del Preclásico, a tenor de su forma lingüística; o K'awiil (**K'AWIL / K'AWIL-la / k'a-wi-la**), dios de la realeza, cuya efigie en forma de cetro empuñaban los *ajaw* —reyes— mayas del

2. Pueden consultarse las siguientes ediciones: *Códice de Dresde* (Thompson, 1988); *Códice de Madrid* (Rivera, 1991); *Códice de París* (Love, 1994); *Códice Grolier* (Coe, 1973). Dibujos en línea de los *Códices de Dresde*, *Madrid* y *París* pueden consultarse en Villacorta y Villacorta, 1977; una edición facsímil en color de los cuatro códices puede consultarse en Lee, 1985.

3. Las formas en negrita son transliteración de signos jeroglíficos. Siguiendo la convención utilizada en epigrafía maya, los logogramas se transliteran en mayúscula y los signos fonéticos en minúscula; los guiones separan los signos en una palabra. La transcripción de las formas transliteradas se indica en cursiva; la traducción, entre comillas. Los corchetes en la transliteración indican signos reconstruidos; en la transcripción, fonemas reconstruidos. Sigo aquí las propuestas sugeridas por Houston *et al*. (1998) y Lacadena y Wichmann (s.f.) para la indicación de la cantidad vocálica. Así, por ejemplo, K'IN-**TUN-ni**, *k'intuun,* «sequía»; **chu-ka-ja**, *chu[h]kaj,* «fue capturado»; **mu-ka**, *mu'uk,* «anuncio, fama». Para los textos coloniales mayas en alfabeto latino se seguirá la grafía utlizada por los autores modernos de los que se tomen las citas, indicándose el texto maya en cursiva.

periodo Clásico el día de su entronización. Estos viejos dioses mayas, que ya aparecen vinculados por textos conservados a la Creación de 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Kumk'u en un lejano y mítico 3113 a.C., conviven con otros recién llegados en los siglos inmediatos anteriores a la Conquista española, como **ta-wi-si-ka-la** o **xi-wi-te-**, interesantes transcripciones de los nombres de los dioses foráneos Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli del mundo nahua (Whittaker, 1986; Taube, 1991).

I. LOS SACERDOTES ESCRIBAS

Los textos escritos necesitan de lectores, de intérpretes, de personas que sean capaces de decodificar de nuevo los mensajes lingüísticos y verterlos de nuevo en lenguaje hablado, que sean capaces de interpretar las escenas iconográficas asociadas. Estudios recientes han calculado que el índice de alfabetización maya en época prehispánica fue apenas un uno por ciento de la población, una cifra similar a la estimada para el antiguo Egipto (Houston, 1994). Aunque algunos nobles conocían también el sistema de escritura, los cronistas españoles señalan unánimemente a los sacerdotes como los principales usuarios de la misma. La relación especial entre sacerdocio y escritura se ve justificada en la mitología: de acuerdo con las creencias de los mayas del norte de Yucatán recogidas por los españoles en el siglo XVI, Itzamná, el dios supremo, fue el primer sacerdote y el inventor de la escritura; el poder de Itzamná no se fundamentaba tanto en el dominio de las fuerzas físicas como en el conocimiento esotérico (Taube, 1992: 31-41). En representaciones iconográficas del Clásico y el Posclásico, Itzamná aparece representado con vestimenta y tocado de sacerdote, y aparece involucrado en escenas relacionadas con la escritura.

No es mucho lo que sabemos de los sacerdotes como escribas. Los textos no están firmados, y sólo en casos especiales de ciertos textos proféticos conocemos el nombre de los autores a los que se atribuyen, por la popularidad que tuvieron: Na Ahau Pech, Chilam B'alam, Na Puc Tun, Xupan Nauat. Indirectamente, a través de la propia escritura, podemos conocer un poco más acerca de su labor y de su relación con los textos y los libros. Por los estudios paleográficos del *Códice de Dresde* (Zimmermann, 1956; Paxton, 1986) y *Madrid* (Lacadena, 2000) sabemos que los libros jeroglíficos se heredan y que los sacerdotes que se

suceden en la posesión de los mismos van incluyendo en ellos secciones y textos, posiblemente dependiendo de las necesidades que van teniendo en el ejercicio de su ministerio. Por los análisis lingüísticos de sus textos sabemos también que manejan varios idiomas (Wald, 1994; Lacadena, 1997a), lo que apunta un dato interesante sobre las características de la tradición literaria que manejan. En los códices mayas conservados se detecta la presencia de la lengua escrita de prestigio del periodo Clásico —de filiación cholana oriental (Houston *et al*., 2000)— al mismo tiempo que formas vernáculas tardías en idioma yucateco. La combinación de los análisis paleográficos y lingüísticos ha permitido confirmar que un mismo sacerdote maneja textos en los dos idiomas (Lacadena, 2000).

Por ejemplo, el Escriba 4 del *Códice de Madrid* —no conocemos el nombre de este sacerdote-escriba— fue el responsable de las cuatro páginas que en el códice recogen las ceremonias de Año Nuevo. Estas ceremonias son las que se realizaban en el norte de Yucatán a la llegada de los españoles. Las coincidencias que presenta con la descripción de las ceremonias por parte de Landa en su *Relación de las Cosas de Yucatán* y el manejo de la serie de Portadores de Año Kan-Muluc-Hix-Cauac lo aproxima a la última tradición religiosa de la península de Yucatán que encontraron los españoles. Pero este mismo sacerdote es el que compone o copia las páginas con los pronósticos asociados a la caza del venado, donde inequívocamente aparecen expresiones no yucatecas como **chi-ji**, *chij* «venado» (en yucateco *kéej*), **a-chi-ji**, *a[j]chij* «cazador» (en yucateco *ajkéej*), o **chu-ka-ja**, *chu[h]kaj* «fue capturado» (en yucateco *chú'uki* o *chukab'i*). Incluso en uno de los textos que este escriba compuso, el almanaque de la página 42c, el sacerdote-escriba vaciló al escribir la palabra «árbol», haciéndolo en yucateco la primera de las veces (**u-che-e**, *uche'* «su árbol») y en cholano las cuatro restantes (**u-TE'-e**, *ute'* «su árbol»). Esta utilización que hace de textos escritos en lengua cholana lo acerca, por otro lado, a la vieja tradición escrita del periodo Clásico, seiscientos años anterior a su época.

La presencia de estos textos escritos en distintos idiomas sobre un mismo soporte escriturario nos habla de la existencia de una cultura religiosa de gran complejidad y de especialistas religiosos de formación especial. Podemos suponer que se dedicaban en exclusiva a su ministerio —algo que confirman las crónicas españolas— y que su formación requirió un periodo prolongado de estudio. En esta etapa de formación los sacerdo-

tes novicios adquirirían el dominio de las convenciones ortográficas del sistema de escritura, el manejo fluido del calendario y de la aritmética, y el conocimiento de los ciclos de rituales y ceremonias; recibirían enseñanza de las lenguas escritas que iban a encontrar en los textos y se familiarizarían con la literatura sagrada existente y la hermenéutica de sus textos. Durante el proceso de formación adquirirían, además, las claves necesarias para la interpretación iconográfica. Este aprendizaje necesita de centros de enseñanza en los que adquirir dichos conocimientos; necesita, además, el acceso a colecciones de textos y la posibilidad de provisión de copias de libros. Sobre los mayas tardíos, el obispo Diego de Landa ofrece una interesante descripción de cómo era el proceso:

> [...] proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias y que les encargaban de las cosas de sus oficios y el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; y que éstos atendían al servicio de los templos y a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas.
>
> [...] que las ciencias que enseñaban eran la cuenta de los años, meses y días, las fiestas y ceremonias, la administración de sus sacramentos, los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban las escrituras (Landa, 1985: 108).

II. LOS TEXTOS RELIGIOSOS COMO GÉNERO LITERARIO

La relación anterior de las *ciencias que enseñaban* mencionada por Landa es una lista de temas que nos encontramos en los textos jeroglíficos y en los textos alfabéticos coloniales mayas, su prolongación natural. Todos estos temas reseñados por Landa, con excepción de las *antigüedades* —que incluiríamos en otro gran género literario, el de la narración histórica—, integran el género que podemos considerar como literatura religiosa: 1) textos calendáricos y astrológicos (*cuenta de los años, meses y días*), 2) textos rituales y litúrgicos (*las fiestas y ceremonias y la administración de sus sacramentos*), 3) textos proféticos y adivinatorios (*los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar*), y 4) textos médico-mágicos (*remedios para sus males*). A esta relación debemos añadir los 5) textos mitológicos —mencionados por otros cronistas—, donde se integraría un variado grupo de

textos referidos a la creación y a la génesis y actuaciones de los dioses y otros seres sobrenaturales.

Como en los otros géneros, en el género de literatura religiosa encontramos un rico repertorio de recursos literarios que distingue la lengua escrita del simple habla normal: aliteración, personificación, paralelismo, paradoja, metáfora, hipérbaton e hipérbole son algunos de ellos (Edmonson y Bricker, 1985; Arzápalo, 1987). Rasgo característico de las composiciones literarias mayas son las construcciones paralelas —integradas usualmente por dos segmentos que presentan aliteración, repetición, antítesis o calco sintáctico— y el empleo de difrasismos, por el que la combinación de dos palabras o expresiones proporciona un significado distinto al que proporcionan las expresiones consideradas por separado: *pop* «estera» y *tz'am* «trono», en combinación significan «poder»; *chimal* «escudo» —un nahuatlismo— y *halal* «flecha», en combinación significan «guerra». Así, por ejemplo, encontramos hermosas construcciones integrando paralelismos y difrasismos, como en este texto profético recogido en el *Chilam Balam de Tizimín* (paleografía de Edmonson, 1982: 355-357):

Emom chimal e	Habrá de descender el escudo,
Emom halal	habrá de descender la flecha
Y okol Chakan Putun	sobre Chakanputún

con el sentido de que habrá guerra en la localidad mencionada.

1. *Textos calendáricos y astrológicos*

El origen de estos textos es prehispánico. Consisten principalmente en tablas con cálculos matemáticos en las que se recogen combinaciones numéricas de periodos calendáricos, cálculos de ciclos de cuerpos astronómicos, como la Luna, Venus o Marte. Las tablas matemáticas suelen tener textos asociados. Los mayas no hicieron *astronomía* sino *astrología*, por lo que los textos explicativos ofrecen información acerca de los dioses o seres sobrenaturales que están actuando en cada caso y sus consecuencias. Por ejemplo, en las famosas Tablas de Venus del *Códice de Dresde* (fig. 42), se asocian textos donde se describen las acciones de dioses que, personificando a Venus, flechan a otros, mencionando las consecuencias de estos actos. Este género se mantuvo en época colonial, incorporando temas europeos, como en el *Chilam Balam de Chumayel*, donde hay una explicación de la

correspondencia entre el calendario maya y el cristiano, o como en el *Chilam Balam de Ixil*, donde se recoge una relación del zodiaco europeo, con comentarios explicativos.

2. *Textos rituales*

La referencia al ritual aparece también en los textos religiosos mayas. La escritura, con su capacidad de almacenaje de información, es un instrumento sumamente valioso para la conservación y transmisión de un ritual complejo. En los códices jeroglíficos tenemos referencias a diversos rituales. De entre todos, quizá destacan por su importancia los de las ceremonias de *uayeb* y de Año Nuevo —celebrados en días consecutivos—, conservados en los *Códices de Dresde, Madrid* y *París*. Son un ejemplo excelente para observar cómo escritura e iconografía se complementan en los libros jeroglíficos mayas a la hora de consignar la información. Por el obispo Landa (1985) tenemos una descripción bastante completa de las ceremonias de estas fiestas realizadas en el Norte de Yucatán a mediados del siglo XVI. Comparando los códices mayas —por ejemplo la página 25 del *Códice de Dresde* (lám. 10)— y la descripción que ofrece Landa de las ceremonias se puede ver cómo parte de la información está escrita glíficamente, como las fechas de las fiestas (en la columna izquierda de la página), los pronósticos asociados al año entrante

K'AWIL u-ku-chu
K'awiil ukuch — K'awiil es su carga,
ka-ka-wa u-PA'
kakaw upa' — cacao es su alimento,

el nombre de la deidad que entra a regir el año

AJAW-ni K'AWIL
ajaw[aa]n K'awiil — K'awiil se convierte en señor,

y la cuantificación de ciertos elementos del ritual —9 nódulos de incienso (**po-mo**, *pom* «copal») y 7 de resina de árbol ([**ch'a-ja-TE'**], *ch'aja[l]te'*)[4]—; mientras que otra parte de la informa-

4. Nódulos o granos; el texto no aclara la medida que utiliza, aunque era, por supuesto, evidente para el sacerdote que seguía estas páginas para la realización del ritual. En su descripción de los rituales de Año Nuevo, Landa (1985) menciona dos tipos de elementos: incienso mezlado con copal para el sahumerio

ción es indicada mediante su representación en escenas pintadas (erección de imágenes, bailes, sacrificio de aves).

En otros casos se recogen ofrendas de alimentos (*vid*. Bricker, 1991), como en el *Códice de Dresde* (pp. 65b-69b), donde se especifica qué ofrenda realizar en cada caso, dependiendo de la ubicación del dios Chaahk: **B'OLON-wa-WAJ**, *b'olon waaj* «nueve tortillas» cuando Chaahk está **ta-KAB'-b'a**, *ta kab'* «en la tierra»; **su-ku-ku**, *sukuk* «tortilla hecha de frijol molido» cuando Chaahk está **ta-b'i-hi**, *ta b'ih* «en el camino»; **ju-wa-WAJ**, *ju[j] waaj* «tortilla de iguana» cuando Chaahk está **SAK-KAB'**, *sak kab'* «(en) la sascabera»; **ka-ya-wa-WAJ**, *kay waaj* «tortillas de pescado» cuando Chaahk está **ta-HA'-a**, *ta ha'* «en el agua».

3. *Textos proféticos y adivinatorios*

La profecía y la adivinación constituyen un importante apartado dentro de los temas religiosos mayas, y uno de los lugares donde encontrar las más bellas composiciones literarias del género religioso. Las profecías se refieren a periodos de tiempo: el *winal* (mes maya de veinte días), el *tun* (año de trescientos sesenta días) y el *k'atun* (periodo de veinte *tunes*). Con un calendario cíclico en el que las distintas unidades de tiempo recurren periódicamente y en el que después de un cierto lapso de tiempo un mismo *winal* (cada año), *tun* (cada veinte años, o, si el sistema era de Portadores de Año, cada cincuenta y dos) o *k'atun* (cada doscientos cincuenta y seis años), se repetía nuevamente, los mayas creían que los periodos de tiempo del mismo nombre tenían un destino o carga similar. El *Códice de París* conserva algunas de estas profecías (Love, 1994), confirmando el origen prehispánico de las mismas (lám. 37). En época colonial se vertieron al alfabeto latino y actualizaron muchos de estos textos proféticos, siendo los de los *Chilam Balam de Chumayel*, *Tizimín* y *Maní* los más conocidos. Junto a estas profecías que abarcaban los ciclos completos existieron otras referidas a momentos más puntuales, como un *k'atun* específico. Entre éstas, las que anunciaban la llegada de los españoles y el cristianismo se hicieron muy populares y se copiaron con frecuencia.

Ejemplo de profecía para el *tun* llamado 7 Cauac, tomado

de las imágenes —el po-**mo**, *pom* «copal» del códice jeroglífico— y granos de *chahalte* —el **ch'a-ja-TE'**, *ch'aja[l]te'* del texto jeroglífico— para disolver en las bebidas rituales (Love, 1987).

del *Chilam Balam de Tizimín* (paleografía del texto maya de Roys [1949: 180]; traducción de Barrera y Rendón [1963: 106]):

> *Uucul cauac u kin tu uucpis tun tu hunte pop tu kin u ch'a sabac u max kin, u max katun, multun tzek, tu kin u lach lam pach chac bob, tu kin u paic u coo, tu kin u potz'ic yich'ac cab coh, bin u tal u kanchete u piix, bin ual u taninte yoc, u tan u kab, tumen u zitz'bic uah u sitz'bic haa, hach co u uich, ti yahaulil, ca ti liki tumen buluc ch'abtan, ualac hi ual u tupul u kak, u xotemal ah ytza ox uutz' katuni uile*
>
> El 7 Cauac, Trueno, será el octavo año tun en Uno Poop, Estera, cuando sea el doblez. Entonces será cuando tome tizne Maax Kin, Mono-del-Sol, Maax Katun, Mono-del-*katun*, y sea el amontonar de calaveras, y sea cuando se desgarren las espaldas mutuamente los Jaguares rojos; el tiempo en que se les destrocen los dientes y el tiempo en que se le zafen las garras al Oso Melero Cabcoh. Hincado estará de rodillas y pondrá a la vista las plantas de sus pies y de sus manos, deseando pan, ansiando agua. Rabioso estará el rostro de Buluc Ch'abtan, Once-ayunador, cuando se levante y apague con fuego lo que reste de los Itzaes, Brujos-del-agua, en el tercer doblez del *katun*.

Ejemplo de profecía para el *k'atun 4 ahau*, tomado del *Chilam Balam de Chumayel* (paleografía de Edmonson, 1986: 421-432):

Can ahau katun	El Cuatro *Ahau Katun*
U buluc tz'it katun c u xocol	es el undécimo *katun* que se cuenta.
Chi ch'een Ytza u hetz' katun	Chichén Itzá es el asiento del *katun*.
Ulom u cahal ah ytzaob i	Habrán de llegar a sus pueblos los itzaes.
Hulom kuk	Habrá de llegar el quetzal,
Ulom yaxum	habrá de llegar el yaxum,
Ulom ah kan tenal	habrá de llegar Ah Kantenal,
Ulom xe kik	habrá de llegar el vómito de sangre,
Hulom kukul can	habrá de llegar Kukulcan
T u pach ob t u ca te	detrás de ellos, otra vez.
U than Ds. lae	Ésta es la palabra de Dios.
Ulom ah ytza	Habrán de llegar los itzaes.

El contenido de estas profecías, en muchas ocasiones terrible con su anuncio de sufrimientos, muerte y subversión del orden establecido, hicieron exclamar a uno de los escribas que participaron en la composición del *Chilam Balam de Chumayel*:

Mai uil yoltic Ds.	No quiera Dios
yuchul tulacal bal dzibanob lae	que todas estas cosas que están escritas sucedan.

Dentro de los textos proféticos se encuentran los pronósticos referidos a los días. Éstos son de dos tipos: el llamado por los yucatecos *Chuenil Kin Sansamal*, referido al destino de las personas asociado al día de nacimiento (según el nombre del día), y el *Sansamal Kin Xoc* o «cuenta diaria de los días», referido al hado de cada día dentro del importante ciclo ritual de 260 días (Barrera y Rendón, 1963: 48, 185-191). El primero sólo lo conocemos por textos alfabéticos coloniales —*Chilam Balam de Kaua y de Maní*—, aunque podemos presumir su existencia en tiempos prehispánicos; el segundo lo conocemos tanto por fuentes coloniales alfabéticas —por ejemplo *Chilam Balam de Tizimín, Maní, Ixil*— como jeroglíficas. Los códices jeroglíficos conservados —con excepción del *Códice Grolier*— contienen todos ejemplos de pronósticos o almanaques adivinatorios del calendario ritual de 260 días, del *Sansamal Kin Xoc*, repartidos en almanaques ordenados por secciones, bien por temas —actividades referidas a la caza, cultivo, tala, apicultura, construcción de viviendas, tejido, tallado de imágenes—, bien por los seres que las realizan —siempre dioses o seres sobrenaturales: Chaahk o Chaak (**CHAK-ki / cha-ki**), Ixchel (**IX-che-le** o **CHAK-che-le**), Kisin (**KISIN / ki-si-ni**), Itzamna (**ITZAMNA-na**), etc. En época prehispánica estos almanaques se presentaban normalmente con una tabla calendárica abreviada que permitía el cálculo de los días a los que se refería el almanaque, y los pronósticos en sí. Éstos, por lo general, constan de textos muy breves. Incluyen la descripción de una actividad, el dios o ser sobrenatural que está involucrado en la misma y un augurio asociado, de carácter positivo —«(es) bueno», «(habrá) comida (y) bebida», «abundancia de alimento»— o negativo —«(es) malo», «sequía», «muerte», «hambre». Dependiendo del espacio disponible, cada texto jeroglífico (o sólo alguno de ellos) viene acompañado de una escena que representa la actividad o tema mencionado.

El almanaque de la página 102c del *Códice de Madrid* es un ejemplo de un típico almanaque prehispánico (lám. 38). Este

almanaque se refiere a una actividad relacionada con el tejido, en concreto la acción —como dicen los propios glifos— de **si-na-ja u-chu-chu**, *sinaj uchuch,* «extender el bastidor». Consta de cuatro textos jeroglíficos compuestos de cuatro bloques jeroglíficos cada uno, que se corresponden con otros tantos augurios. En los dos primeros —los dos que tienen escenas asociadas representadas debajo de ellos— encontramos realizando la actividad a la diosa Sak Ixik (**SAK-IXIK**), la Blanca Señora; los augurios asociados son favorables: «abundancia de comida» y «(habrá) comida (y) bebida». Los dos últimos textos, escritos en sendas columnas y sin escenas asociadas, mencionan como actores a Kisin (**KISIN**), el dios de la Muerte —augurio desfavorable— y a Itzamná (**ITZAMNA-na**), dios supremo —augurio favorable—. El almanaque incluye una secuencia de días, escrita a la izquierda, en columna, encabezada por el número 4 escrito en rojo y una serie de números escritos en negro y rojo asociados a cada uno de los textos que componen el almanaque y que permiten calcular los días a los que se refieren las acciones mencionadas, los actores que las realizan y los augurios correspondientes.

La pronosticación o adivinación basada en los días del calendario ritual de 260 días continuó durante la Colonia, y textos incluyendo estos temas siguieron copiándose en los libros de *Chilam Balam* hasta el siglo XVIII, aunque con formato distinto (en vez de almanaques abreviados ordenados por temas o protagonistas, se desglosan uno a uno todos los días, pertenecientes a años específicos). Los ejemplos coloniales contenidos en los *Chilam Balam* son un interesante ejemplo de la extraordinaria capacidad de los mayas de combinar la tradición antigua con las nuevas influencias. Así, en estos textos tenemos información de claro origen prehispánico (carácter bueno o malo de los días, referencias a actividades como la caza o la apicultura, ciclos rituales de ceremonias de fuego, mención de deidades antiguas) entremezclada con otras informaciones, también religiosas, pero procedentes del culto católico (referencias a los patronos del día del santoral cristiano, festividades). Por ejemplo, en el *Códice de Tizimín* (paleografía de Edmonson, 1982: 3295-3315):

hunil Oc	*utz*	*U kin noh chac*	1 Oc	bueno; tiempo de gran lluvia
can Men [sic]	*lob*		2 Chuen	malo
ox Eb	*lob*		3 Eb	malo
can Been	*lob*		4 Been	malo

hoil Ix	*lob*	*U hun te Pop*	5 Ix	malo; primero de *Pop*
uac Men	*lob*		6 Men	malo
uuc Cib	*lob*		7 Cib	malo
uaxac Caban	*lob*		8 Caban	malo
bolon Etz'nab	*utz*		9 Etz'nab	bueno
lahun Cauac	*utz*		10 Cauac	bueno
buluc ahau		*U tup kak ah toc*	11 Ahau	El *ah toc* apaga el fuego[5]
lahca Imix	*utz*	*Ti al u cutal Cumku*	12 Imix	bueno; asiento de Cumku
oxlahun Ik	*lob*		13 Ik	malo
hun Akbal	*lob*		1 Akbal	malo
cail Kan	*lob*	*San Juan*	2 Kan	malo; San Juan
oxil Chicchan		*U ch'a kak ah toc*	3 Chicchan	El *ah toc* toma el fuego
can Cimi	*utz*	*U sian Ku*	4 Cimi	bueno; nacimiento de *Ku*
ho Manik	*utz*		5 Manik	bueno
uac Lamat	*lob*		6 Lamat	malo
uuc Muluc	*lob*	*S. Pedro Ap.*	7 Muluc	malo; S[an] Pedro Ap[óstol]
uaxacil Oc	*utz*		8 Oc	bueno

Campo todavía por explorar en profundidad, existen fuertes paralelismos entre los almanaques jeroglíficos prehispánicos y los almanaques alfabéticos coloniales. Por ejemplo, en la sección de las abejas del *Códice de Madrid*, en la página 104b, se encuentra la entrada

OX-KIB' u-pa-k'a u-KAB'-b'a
ox kib' upak' ukab' 3 *Kib'*, fundación de colmenas;

por su parte, en el *Chilam Balam de Tizimín*, en la sección de los almanaques, encontramos la entrada (paleografía de Edmonson, 1982: 3401):

Oxil cib utz u pacal cab i 3 Cib, bueno (para) la fundación de colmenas.

En ambos casos, la misma fecha del calendario ritual, 3 *Kib'* se asocia a la misma actividad, la fundación de colmenas. La

5. *Ah toc*, literalmente, «el quemador». Nombre del oficiante en este rito de fuego.

semejanza es patente. Sin embargo, con seguridad el *Chilam Balam de Tizimín* no es transcripción del *Códice de Madrid,* ni siquiera parcialmente. Ambos textos difieren en otros puntos. Pero con seguridad el *Chilam Balam de Tizimín* sí se inspiró en otro códice jeroglífico que recogía textos de contenido similar a los del *Códice de Madrid* (Lacadena, 1997b).

4. *Textos médico-mágicos*

Los textos médicos deben también englobarse dentro del género de literatura religiosa. Los textos describen enfermedades y su terapia. Esta terapia combina tratamientos con plantas y oraciones e invocaciones a dioses y otros seres sobrenaturales. Se han conservado algunos de estos textos. El *Ritual de los Bacabes*, el *Libro del Judío* o algunas secciones de los *Chilam Balam de Ixil y Kaua* contienen textos médicos. El más conocido de ellos y sin duda el más conservador de todos en cuanto que no contiene influencias europeas es el *Ritual de los Bacabes* (Arzápalo, 1987). Es una copia del siglo XVIII de una colección de textos muy anterior, posiblemente escritos en alfabeto latino ya en el siglo XVI. Si bien dichos textos están escritos en época colonial en alfabeto latino, podemos con toda seguridad retrotraer su existencia de muchos de ellos, si no todos, a tiempos prehispánicos. La suposición viene de la propia mención en los textos a los *uooh* «glifos». Esto es importante, ya que aunque no se ha identificado todavía ningún texto médico-mágico en el *corpus* de textos jeroglíficos conocido —aunque posiblemente sí aparecen nombradas enfemedades—, podemos estar seguros de su existencia. Como ejemplo de estos textos sirva el Texto LVIII del *Ritual de los Bacabes* (paleografía y traducción de Arzápalo, 1987: 428-429):

Yanix yahhal bac	Para (curar) el dolor de huesos
kak xan.	con mucho ardor.
He u xiuile	Ésta es su planta:
bacel ac.	*bacel ac*.
Dzacalbi	Una vez curado (el paciente)
bicsabil.	se le transportará.
Licil u hokol	Para que desaparezca
a ... oxlahun pay	tendrás que decir trece oraciones
Chacal Ani Cab	a *Chacal Ani Cab* «Mundo-rojo»
Sacal Ani Cab.	y a *Sacal Ani Cab* «Mundo-blanco».
Oxlahun pay	Trece oraciones habrán de rezarse
Chacal Xich'il Ak	a *Chacal Xich'il Ak*

Sacal Xich'il Ak	y a *Sacal Xichh'il Ak*
uchic in kaxic	para poder componer
yax bac.	los originales huesos.
Oxlahun pay	Trece veces habrán de invocarse
chacal Kanthul	al *Kanthul* rojo
sacle Kanthul.	y al *Kanthul* blanco.
La bin uchic	Así fue como
in kaxic yax bac	le compuse los huesos originales
yax tzootz	el pelo original
yax olom	la sangre coagulada original
yax kik.	la sangre original.
Oxlahun bin	Y tuvieron que ser trece (las oraciones)
uchic in kaxic	para poder componerle
yax bac.	los huesos originales.
Uenen.	Duerme.
Uenen ...	Duerme ...
... ...	... ...
chacal in choo uooh	rojos son los borrosos glifos
mahantah chaltic	que consulté para aliviar la dolencia
... bac.	de los huesos.

5. *Textos mitológicos*

Sin ninguna duda los textos mitológicos constituyeron una parte importante de la literatura religiosa prehispánica. Sin embargo, están muy mal representados en el *corpus* de textos jeroglíficos prehispánicos. Es un tema, como los temas anteriores, que tendría en los códices de corteza su soporte habitual. Los códices del periodo Clásico donde se habrían recogido estos textos no han sobrevivido, fundamentalmente por razones de conservación —la humedad extrema del clima tropical degrada muy rápidamente la materia orgánica—. Los códices que lo hubieran hecho, junto con los copiados y realizados en el periodo Posclásico, no sobrevivieron luego a la incautación y destrucción de los religiosos españoles durante los siglos XVI y XVII. En los apenas cuatro códices mayas conservados del periodo Posclásico no se recogen este tipo de relatos, salvo en el *Códice de Dresde*, donde hay referencias al mito de la creación. Es, sin embargo, en soportes cerámicos del periodo Clásico donde encontramos las pruebas incuestionables de la existencia de una literatura religiosa especializada en estos temas y donde podemos apreciar la importancia que tuvieron estos textos y su variedad temática. Como en ejemplares de cerámica ática de la antigua Grecia donde aparecen representados episodios de los mitos helénicos, tam-

bién en el caso maya estos episodios cerámicos nos informan indirectamente de la literatura sagrada que los inspira, y nos permiten, en algunos casos, reconstruirlos. Así, tenemos noticia de algunos de los mitos, como la creación, las andanzas de los Héroes Gemelos Jun Ajaw y Yax B'ahlam —formas clásicas de Hunahpú y Xbalanqué del mito quiché del *Popol Vuh*—, el mito del Sacrificio de Unen K'awiil —el niño-jaguar—, y otros muchos episodios de mitos relacionados con diversos dioses, como Chaahk, K'awiil, Chante' Ajaw, Ixchel o Naal. El mito de la Muerte y Renacimiento de Naal, el dios del maíz, es quizá uno de los que mejor se puede reconstruir, ya que fue muy popular y muchos de los episodios que lo integraban fueron representados en diversos vasos (Quenon y Le Fort, 1997) (fig. 43).

Una inscripción excepcional es la Estela C de Quiriguá, en Guatemala, erigida por el rey Tiliw Chan Yopaat a finales del siglo VIII d.C. En una de sus caras se recogió una versión del relato de la creación maya de 13.0.0.0.0 4 *Ajaw* 8 *Kumk'u*. La razón de incluir una narración mítica en un texto monumental, siempre de fuerte intencionalidad política, fue la de establecer un paralelismo entre las acciones de los dioses y las de los gobernantes. El texto se refiere a la colocación por los dioses de tres piedras el día de la creación, en diversos lugares del cielo. El texto de la estela sigue a continuación con la mención de la erección de estelas —*tuun,* «piedra»— por los reyes de Quiriguá, cuatro milenios más tarde. El relato de la creación es el siguiente:

> (Ésta) es la cuenta del tiempo: trece *pik*, cero *winaakhaab'*, cero *haab'*, cero *winal*, cero *k'in*, (en el día) 4 *Ajaw* 8 *O'hl* [*Kumk'u*], se manifestaron las *k'o'b'* [tres piedras del hogar]. Tres piedras fueron atadas: los Remeros hincaron una piedra; sucedió en *Naah Ho' Chan* [Casa-Cinco-Cielo]; era una piedra-jaguar; Ik' Naah Yax... hincó otra piedra; sucedió en...; era una piedra-serpiente; entonces ocurrió la atadura de piedra de Naah Itzamnaaj; era una piedra-agua; ocurrió en *Ti' Chan* [Borde-del-Cielo]. Fue el lugar de las primeras tres piedras. Terminó el trece *pik*. Lo supervisó el Señor de Wak Chan [Seis-Cielo].

La continuidad del pensamiento religioso de los mayas de época prehispánica y de época colonial también se aprecia en la pervivencia de estos relatos. Por ejemplo, en el *Chilam Balam de Chumayel* se incluye también la mención a las tres piedras que forman el núcleo principal de la narración del mito de la

Estela C de Quiriguá (paleografía de Edmonson, 1986: 5347-5349):

Ti minan caan	Cuando no había cielo
Y etel luum	ni tierra
Ox amay tun grasia uchci	fue que las tres piedras cuadradas de gracia se hicieron.

III. LIBROS SAGRADOS, ESCRITURA SIMBÓLICA, ESCRITURA MÁGICA

En el contexto de la religión y la actividad religiosa, la escritura y los libros suelen estar investidos de especial significación. Los signos de la escritura dejan de ser meros referentes gráficos de sonidos articulados. Los signos escritos y los soportes físicos donde se materializan, los libros, adquieren las mismas propiedades de sacralización que el contenido de los textos que codifican. Los libros religiosos vienen a considerarse objetos sagrados. Como tales, se engalanan y purifican y se manipulan con ceremonia y respeto. Escribe Landa en su *Relación*:

> Se juntaban [los sacerdotes] en casa del señor con sus aderezos, echaban antes al demonio, como solían hacerlo y después sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían, e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llamaban cinchau-izamná [K'inich Ajaw Itzamna], del cual dicen fue el primer sacerdote, y ofrecíanle sus dones y presentes y quemábanle en la lumbre nueva sus pelotillas de incienso; entre tanto, desleían en su vaso un poco de su cardenillo, con agua virgen, que ellos decían, traída del monte donde no llegase mujer, y untaban con ello las tablas de los libros para su mundificación, y hecho esto abría el más docto de los sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel año y los declaraba a los presentes, y predicábales un poco encomendándoles los remedios (Landa, 1985: 134).

En ciertas ocasiones los signos, además de su función como grafemas, poseen un valor simbólico que va más allá de su simple categorización como instrumentos de comunicación gráfica. Por ejemplo, la asociación en el ritual cristiano de las letras A, *alfa,* y Ω, *omega,* a imágenes de la cruz o de Jesucristo las trascienden y dotan de un significado de *principio* y *fin* —por su ubicación relativa respecto a la secuencia alfabética griega de donde son tomados—, distinto al valor normal de lectura /a/ y /o/ que tienen en los textos escritos. Del mismo modo, la inclu-

sión de signos mayas en contextos iconográficos, como la presencia de elementos tomados del logograma **K'IN**, «Sol», en los brazos y piernas o en la mejilla de K'in Ajaw, el Dios Sol, transfiere a la imagen el significado del signo; la inclusión de elementos tomados de los logogramas **TUN**, «piedra», o **TE'**, «árbol, madera», en objetos representados iconográficamente —una casa, una canoa— indica el material de que están hechos los objetos, piedra o madera; o la inclusión del logograma **K'AN**, en su acepción de «precioso», en ciertos elementos, como la sangre representada en un sacrificio, indica la presencia de dicha cualidad en el objeto representado. En estos contextos especiales, los signos han perdido su carácter de signos de escritura y no han de ser *leídos* como tales, sino *interpretados* como elementos iconográficos.

En otros casos la escritura y el texto escrito pueden incluso llegar a tener propiedades mágico-religiosas. Si bien no se han identificado entre los mayas, por el momento, ejemplos de filacterias, bibliomancia —obtención de inspiración o señales mediante la lectura de textos elegidos al azar—, o de grafofagia —donde un texto (en ocasiones de maldición, normalmente de curación) escrito en el fondo de un recipiente o sobre un papel transmite por contacto determinadas propiedades maléficas o benéficas a la bebida o comida que contienen, pasando dichas propiedades a la persona que, a continuación, las ingiere—, como en el Viejo Mundo (*vid.* Cardona: 1994: 147-183), sí encontramos en cambio interesantes ejemplos de escritura aplicada en los que la presencia de expresiones o signos de escritura conferían aparentemente ciertas propiedades mágicas a los soportes sobre los que se encontraban escritos. El poder expresado en la fórmula lingüística se transmite de este modo al texto escrito que la codifica y de ahí a los seres u objetos que entran en contacto con él. Un pasaje recogido por Landa narra un interesante episodio, en el que un personaje es investido de *gracia* mediante la escritura de signos en su antebrazo:

> Dicen que entre los doce sacerdotes de Mayapán hubo uno muy sabio que tuvo una sola hija a quien casó con un mancebo noble llamado Ah Chel, el cual hubo hijos que se llamaron como el padre conforme a la usanza de esta tierra; y dicen que este sacerdote avisó a su yerno de la destrucción de aquella ciudad y que éste supo mucho en las ciencias de su suegro, el cual, dicen, le escribió ciertas letras en la tabla del brazo izquierdo, de gran importancia para ser estimado; y con esta gracia pobló en la costa hasta que vino a hacer asiento en Tikoch siguiéndole gran

> número de gentes, y que así fue muy insigne población aquella de los Cheles, y poblaron la más insigne provincia de Yucatán, a la cual llamaron, por aquel nombre, la provincia de Ah Kin Chel, y es la de Ytzamal, donde residieron estos Cheles y se multiplicaron en Yucatán hasta la entrada del adelantado Montejo (Landa, 1985: 56).

No es éste un caso aislado: la escritura de signos glíficos sobre el cuerpo humano es mencionada también en otros textos, como en este pasaje del *Chilam Balam de Chumayel* (paleografía, arreglada, tomada de Bricker, 1990: 0095-0100):

lay dzibtabi uooh	Así fueron escritos glifos
tutan ukab	en la palma de su mano
ca dzibtabi uooh yalan ucal	y fueron escritos glifos bajo su garganta
ca dzibtabi tutan yoc	y fueron escritos en la planta de su pie
ca dzibtabi ychil uppuc ukab	y fueron escritos en el dorso de su mano

En otras ocasiones se encuentran en determinados recipientes —como vasos o platos— expresiones o palabras aisladas, escritas en su superficie. En la mayoría de los casos son expresiones calendáricas consistentes en secuencias de días del calendario ritual de doscientos sesenta días —por ejemplo, 6 *Muluk*-7 *Ok*-8 *Chuen*— o en fechas-*ajaw* que indican terminaciones de *k'atun*, como *13 Ajaw*, correspondiente al *k'atun* terminado en el 771 d.C. Los objetos que portan estas expresiones son posiblemente recipientes que estuvieron vinculados con rituales de conmemoración calendárica, tan importantes para los antiguos mayas. Podemos suponer que la presencia de los signos confirió a los soportes la *cualidad* necesaria para convertirse en objetos apropiados para el ritual y fueron utilizados en ellos.

IV. LA COMPRENSIÓN DE LOS TEXTOS RELIGIOSOS

De los textos mayas conservados los de carácter religioso presentan especiales problemas de comprensión. En comparación, por ejemplo, con los textos de narración histórica, los religiosos ofrecen dificultades mucho mayores para su correcto entendimiento. La peculiaridades gramaticales del lenguaje empleado, las expresiones esotéricas, las varias acepciones de muchos términos acentuadas por imprecisiones ortográficas (en los textos alfabéticos no se marca convenientemente la cantidad vocálica o

la glotalización), la profusión de entidades sobrenaturales de atributos y propiedades no siempre bien entendidos —en ocasiones sólo se mencionan una vez—, los contextos perdidos, la inevitable distancia temporal y cultural que nos separa de los textos estudiados —los escribas mayas no escribieron para nosotros— constituyen dificultades a veces insalvables que inciden en nuestro pobre entendimiento. A esto contribuye, sin duda, el limitado *corpus* de textos con el que contamos, y los inconvenientes que todavía provoca la no conclusión del desciframiento de la escritura jeroglífica y el análisis de su gramática. Por esto, el nivel de comprensión que poseemos de los textos religiosos es sumamente dispar, yendo desde lo que podemos considerar una comprensión aceptable —al menos razonable— del contenido, de los mecanismos de causa-efecto presentes en un texto profético, por poner un caso, hasta comprensiones mucho más limitadas o incluso la total incomprensión de algunos otros.

Por ejemplo, en una de las secciones dedicadas a los almanaques asociados al dios Chaahk en el *Códice de Dresde* (pp. 31a-39a), tenemos la siguiente entrada asociada a un día 5 *etz'nab'* (lám. 39):

> **HO'-[ETZ'NAB']**
> **chu-ka-ja cha-ki**
> **K'AK'-TE'-TUN K'IN-TUN-HAB'-li**
>
> *Ho' Et'znab'*
> *chu[h]kaj Chaa[h]k;*
> *k'ahk' te' tuun; k'intuun haab'[i]l*
>
> (En) 5 Etz'nab'
> Chaahk es capturado;
> fuego de madera, (fuego de) piedra; tiempo de sequía

Podemos estar seguros de que hemos identificado bien el verbo **chu-ka-ja** como *chu[h]kaj*, el pasivo cholano oriental de *chuk,* «capturar», por la escena asociada al texto, la cual muestra al dios Chaahk con los brazos atados con cuerdas. Que la captura de Chaahk, el dios de la lluvia, tenga como consecuencia una sequía obedece a una lógica que quizá podemos entender. Menos clara es la referencia *k'ahk' te' tuun*, cuya traducción literal es la que hemos dado, pero que posiblemente esconde un difrasismo todavía no identificado. Incluso es posible, dentro de las posibilidades que debemos contemplar, que *k'ahk'* no tenga un significado literal de «fuego», sino de «asar, quemar con fuego»: «se asarán los árboles, (se asarán) las piedras», quizá sea una

alternativa aceptable, ya que al menos su sentido está conforme con el augurio que le sigue, *k'intuun,* «sequía», expresión bien documentada en las fuentes léxicas coloniales y modernas y repetida en otros pasajes jeroglíficos. Pero podríamos dar también a *k'ahk'* otra de las acepciones que posee, la de «fiebre», y considerar que *te'-tuun* es una variante del yucateco colonial *chetun*, que significa «repentino»; «fiebre repentina» sería entonces el pronóstico asociado —aunque aquí contaríamos con el problema de la sintaxis ya que, al menos en los textos alfabéticos yucatecos, *chetun* antecede al sustantivo, como en *chetun cimi,* «muerte repentina». Fuera ya de la mera expresión lingüística que representa el texto, podemos preguntarnos —el texto no dice nada más— quién o qué ha capturado a Chaahk; en qué circunstancias un dios como Chaahk puede ser capturado; o en qué condiciones se ha producido esa captura. No sabemos tampoco si el texto es un pronóstico cuyo cumplimiento se considera inevitable —en 5 *etz'nab'* Chaahk será capturado y por tanto habrá sequía— o si el texto advierte del suceso como posibilidad —en caso de que Chaahk sea capturado, habrá sequía—, existiendo la posibilidad de evitarlo (la captura de Chaahk o la sequía) mediante la realización de los rituales apropiados.

Otros pasajes son mucho más oscuros, como el texto ofrecido más arriba de la profecía de un año 7 Cauac, donde expresiones como «y sea cuando se desgarren las espaldas mutuamente los Jaguares rojos; el tiempo en que se les destrocen los dientes y el tiempo en que se le zafen las garras al Oso Melero Cabcoh» o «rabioso estará el rostro de Buluc Ch'abtan, Once-ayunador, cuando se levante y apague con fuego lo que reste de los itzaes» suscitan numerosos interrogantes cuando nos preguntamos acerca de su sentido exacto, de su significado último. Aunque de forma un tanto retórica —se repite en varias ocasiones asociado a ciertos textos proféticos—, también el propio sacerdote maya se preguntaba en el *Chilam Balam de Chumayel* por el sentido exacto de un texto jeroglífico. Terminamos con él, haciendo nuestras sus palabras:

yume mac to ahbouat	¡Oh, Padre! ¿Quién será el profeta,
mac to ahkin	quién será el sacerdote
bin toholcantic uthan	que interpretará correctamente la palabra
uooh lae	de estos glifos?

(Paleografía, arreglada, tomada de Bricker, 1990: 3292-3293)

BIBLIOGRAFÍA

Arzápalo Marín, R. (1987), *El Ritual de los Bacabes*, México: UNAM.

Barrera Vásquez, A. y Rendón, S. (1963), *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, México: FCE.

Bricker, V. (1990), *A Morpheme Concordance of the Book of Chilam Balam of Chumayel*, New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.

Bricker, V. (1991), «Faunal Offerings in the Dresden Codex», en *Sixth Palenque Round Table, 1986* (ed. gen. de M. Greene Robertson, y ed. de vol. de V. Fields), Norman: University of Oklahoma Press, pp. 293-302.

Cardona, G. (1994), *Antropología de la escritura*, Barcelona: Gedisa.

Coe, M. (1973), *The Maya Scribe and his World*, New York: The Grolier Club.

Edmonson, M. (1982), *The Ancient Future of the Itza*: *The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin: University of Texas Press.

Edmonson, M. (1986), *Heaven Born Merida and Its Destiny*: *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin: University of Texas Press.

Edmonson, M. y Bricker, V. (1985), «Yucatecan Mayan Literature», en *Handbook of Middle American Indians,* Supplement 3, *Literature* (ed. de M. Edmonson), Austin: University of Texas Press, pp. 44-63.

Goody, J. (1990), *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid: Alianza.

Houston, S. (1994), «Literacy among the Pre-columbian Maya: A Comparative Perspective», en E. Boone y W. D. Mignolo (eds.), *Writing without Words*: *Alternative Literacies in Mesoamerican and the Andes*, Durham y London: Duke University Press, pp. 27-49.

Houston, S., Robertson, J. y Stuart, D. (2000), «The Language of Classic Maya Inscriptions»: *Current Anthropology*, 41/3, pp. 321-338.

Houston, S., Stuart, D. y Robertson, J. (1988), «Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing: Linguistic Change and Continuity in Classic Society», en A. Ciudad, J. M. García, Y. Fernández, M. J. Iglesias, A. Lacadena y L. Sanz (eds.), *Anatomía de una civilización*: *aproximaciones disciplinares a la cultura maya*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Lacadena, A. (1997a), «Bilingüismo en el Códice de Madrid», en *Los Investigadores de la Cultura Maya 5*, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche y Secretaría de Educación Pública, pp. 184-204.

Lacadena, A. (1997b), «Codices und ihre Funktion für die Religion in der Mayagesellschaft», en C. Hofmann-Randall (coord.), *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und Kolonialen Codices* (ed. de C. Arellano Hoffman y P. Schmidt), Frankfurt a.M.: Vervuert, pp. 223-242.

Lacadena, A. (2000), «Los escribas del Códice de Madrid: metodología paleográfica»: *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 30, pp. 27-85.

Lacadena, A. y Wichmann, S. (s.f.), «On the Representation of Glottalized and Rearticulated Vowels in the Maya Writing», en S. Wichmann (ed.), *The Linguistics of Maya Writing*, Salt Lake City: University of Utah Press.

Landa, D. (1985), *Relación de las cosas de Yucatán* (ed. de M. Rivera), Madrid: Historia 16.

Lee, T. (1985), *Los Códices Mayas*, México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Ligorred, F. (1997), *U Mayathanoob ti Dzib. Las Voces de la Escritura*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Love, B. (1987), «Glyph T93 and Maya «Hand-scattering» Events», *Research reports of Ancient Maya Writing*, 5, Washington: Center for Maya Research.

Love, B. (1994), *The Paris Codex*: *Handbook of a Maya Priest*, Austin: University of Texas Press.

Martin, S. y Grube, N. (2000), *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dinasties of the Ancient Maya*, New York y London: Thames and Hudson.

Paxton, M. (1986), *Codex Dresden*: *Stylistic and Iconographic Analysis of a Maya Manuscript*, Ph. D. Dissertation, Department of Art History, University of New Mexico at Albuquerque.

Quenon, M. y Le Fort, G. (1997), «Rebirth and Resurrection in Maize God Iconography», en J. J. Kerr y B. Kerr (eds.), *Maya Vase Book*: *A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 5, Nueva York: Kerr Associates, pp. 884-902.

Rivera Dorado, M. (1991), *Códice Tro-cortesiano*, Madrid: Testimonio.

Roys, R. (1949), «The Prophecies for the Maya Tuns or Years In the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani», Washington: Carnegie Institution of Washington, pp. 153-186.

Taube, K. (1991), «An Appearance of Xiuhtecuhtli in the Dresden Venus Pages», *Research reports on Ancient Maya Writing*, 35, Washington: Center for Maya Research.

Taube, K. (1992), *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Thompson, E. (1988), *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*, México: FCE.

Villacorta, J. A. y Villacorta, C. (1977), *Códices Mayas*: *Dresdensis, Peresianus, Tro-Cortesianus*, Guatemala: Tipografía Nacional.

Wald, R. (1994), *The Language of the Dresden Codex*: *Legacy of the Classic Maya*, Austin: University of Texas, ms.

Whittaker, G. (1986), «The Mexican names of three Venus gods in the Dresden Codex», *Mexicon*: 8/3, pp. 56-60.

Zimmermann, G. (1956), *Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften*, Hamburg: Universität Hamburg.

RELIGIÓN Y PODER

Andrés Ciudad Ruiz

Nuestro conocimiento de la cultura maya ha sufrido unos cambios espectaculares en estas últimas décadas gracias a los avances que se han producido en arqueología, escritura jeroglífica e iconografía. La colaboración entre estas disciplinas ha permitido conocer aspectos de la religiosidad, de la estructura política y de las prácticas de poder maya que hasta el momento eran difíciles de determinar. En estos avances han intervenido también la documentación colonial y los diccionarios de los siglos XVI-XVIII, que recogen gran cantidad de conceptos y comportamientos, ideologías y cultos de los mayas prehispánicos. Por último, los estudios etnográficos de los grupos contemporáneos han proporcionado claves importantes para descifrar el antiguo universo religioso y ritual de esta cultura mesoamericana.

En su conjunto, estas disciplinas coinciden en destacar que la religión permeó todos y cada uno de los aspectos de la vida maya, desde aquellos pasajes más sencillos de la existencia del individuo hasta sus más complejas instituciones y manifestaciones culturales. Uno de los aspectos que más ha llamado la atención de los estudiosos en estos últimos tiempos es la utilización que hizo el poder de la religión del pueblo maya; la manipulación del subconsciente colectivo por parte de los dirigentes sirvió para que éstos sancionaran la jerarquización social y el acceso desigual a la riqueza mediante la reinterpretación a su favor de los principales conceptos cosmológicos e ideológicos que compartía toda la sociedad.

Si bien esta manipulación asienta sus raíces en el Preclásico

Medio (Hansen, 1992; 1998), será sobre todo en la etapa posterior y a lo largo del Clásico cuando se vaya formulando de manera más sofisticada, adecuándose a la creciente complejidad cultural del pueblo maya. En el transcurso del Formativo esta manipulación se manifiesta en muy variadas facetas, algunas de las cuales todavía están por contrastar; pero para la presente ocasión quisiera destacar de manera preferente cuatro aspectos: la veneración de los antepasados, una práctica social detectada entre las comunidades campesinas de las Tierras Bajas mayas desde el Preclásico Medio mediante el entierro de adultos mayores en los patios de los grupos domésticos; el uso de las diademas *Hu'unal,* un concepto quizás ya expresado en el Formativo Medio en cerámica —como el ejemplo conocido en Nakbe (Hansen, 1998)—, que formaron parte de la regalía de los gobernantes y simbólicamente se emparentan con la imaginería del dios de las casas reales por medio de pequeñas máscaras decoradas con un tocado de tres puntas que identifican al denominado Dios Bufón (Freidel y Schele, 1988; Freidel, 1992); el inicio de una tradición de escultura monumental en la que los reyes comienzan a relacionarse y a llevar atributos propios de los seres sobrenaturales, desde finales del Formativo Medio en la cuenca de El Mirador (Hansen 1998), y la decoración de los basamentos templarios a partir de grandes mascarones de estuco simbólicamente pintados con vivos colores para identificar divinidades que hacen referencia a cuerpos celestes y aspectos de la naturaleza como el dios Sol y Venus (lám. 40) y la identificación de las montañas sagradas donde viven los seres sobrenaturales. Muchos de los grandes centros de finales del Formativo decoraron los basamentos de sus principales templos y santuarios con estos mascarones, tal como se puede comprobar en El Mirador, Wakna, Tintal, Nakbe, Uaxactun, Tikal, Cerros y Acanceh entre otros. Freidel (Freidel y Schele, 1990) ha analizado la manipulación de estos cuerpos celestes por parte de los gobernantes: la disposición de estos grandes mascarones en los basamentos de los templos sirvió para definir un espacio cósmico delimitado por la salida y el ocaso del Sol. Al subir a los santuarios, los gobernantes se situaban en el cenit de la órbita solar y ocupaban una posición pivotal en el espacio cósmico, sirviendo de eje e identificándose como garantes del orden en el universo. En la etapa posterior estas impersonales expresiones artísticas van a ser asimiladas por los gobernantes en su regalía, indicando con claridad el éxito obtenido en su manipulación para mimetizarse con las fuerzas divinas.

I. LA ARQUITECTURA DEL PODER: EL PAISAJE CONSTRUIDO Y LA RELIGIÓN MAYA

A lo largo del Clásico esta conexión entre la religión y el poder en el mundo maya se va a profundizar de manera dramática, de modo que va a ser visible en una gran parte de las manifestaciones culturales asociadas a los estamentos elitistas. Una visión panorámica de cualquier ciudad maya, salpicada de templos, santuarios, acrópolis, palacios, juegos de pelota y otros edificios especializados (lám. 41) cuyas fachadas están decoradas con imágenes esculpidas y pintadas que representan dioses, seres sobrenaturales y otros aspectos relativos a la divinidad y al culto religioso, y que encierran ricas tumbas y ofrendas de insospechada complejidad, informa que la religión maya y sus prácticas rituales tuvieron una estrecha relación con aspectos de tipo político y dinástico. La planificación de estos centros urbanos no fue caprichosa ni fruto del azar; a partir de ella los mayas crearon un espacio cósmico en el que conjugaron espacios positivos conformados por las construcciones piramidales que fueron consideradas como montañas sagradas, con ambientes negativos representados por las plazas públicas que, en realidad, emularon el Mar Primordial donde se realizaron los actos más importantes de la creación, y donde vivían las principales divinidades.

La decoración de las fachadas de los templos y santuarios por medio de imágenes de seres divinos emparentados con el linaje de los constructores —por lo general los gobernantes—, enlazando los hechos de los sobrenaturales con los hombres y con la herencia dinástica, dejan clara constancia de esta relación entre religión y política. Los mayas imbuyeron el espacio arquitectónico y los edificios con significados particulares, de modo que la arquitectura confirmó la acción ritual, fue el espacio donde se realizaron y dramatizaron actos divinos que fueron propiciados y dirigidos por los gobernantes. Este paisaje construido aumentó potencialmente su efectividad mediante ciclos repetitivos de actividad ritual; de ahí que los dirigentes construyeran unos edificios sobre otros. Por otra parte, los mayas concibieron su ambiente construido como una metáfora para el orden, en contraposición con el entorno natural, que tenía connotaciones de caos y de peligrosidad. La decoración y la función de los edificios con ambientes sobrenaturales y propiciatorios del ritual, permite concebir este paisaje arquitectónico como una entidad «viva», que fue activada mediante actos de conjura de los seres divinos llevados a cabo por los gobernantes.

Pero más allá de servir como inmensos escenarios para dramatizar y reactualizar viejos mitos en que intervinieron los dioses y los dirigentes, los análisis iconográficos y epigráficos sostienen que algunos edificios concretos fueron propiedad de dioses particulares, donde se alojaron para llevar a cabo determinados actos al ser convocados por los reyes. Así, algunos textos designan a determinados adoratorios como *waybil*, «dormitorios», donde en realidad dormían ciertos dioses y antepasados, y donde se les podía conjurar. Un ejemplo de ello lo constituyen algunos templos del Grupo de la Cruz de Palenque (lám. 42), donde aparecen expresiones escritas que hacen referencia a que «6 cielo es el nombre del baño de vapor de GI», o también «6 cielo es el nombre del baño de vapor del dios de Kan Balam» (Houston, 1996; ms.), dejando clara manifestación de que el santuario fue utilizado por importantes divinidades locales y por dioses particulares propios de reyes particulares. El minúsculo recinto alojado en el interior de estos templos fue denominado *pib naah*, «baño de vapor», un tipo constructivo que en Mesoamérica estuvo fuertemente emparentado con el nacimiento (Alcina, Ciudad e Iglesias, 1980), y que en el caso de Palenque pudo haber funcionado como el lugar simbólico de nacimiento de ciertas divinidades. Es decir, que los reyes construyeron edificios especializados para sus dioses y los conjuraron en los momentos que consideraron oportuno.

Más importante aún: los templos fueron considerados en sí mismos como montañas sagradas, como casa de los dioses, de los antepasados y de las almas de los dirigentes —los *wayob'*— y como mausoleos para honrar a los gobernantes divinizados; sus puertas fueron el portal que conducía al inframundo, activándose y abriéndose mediante la actividad chamanística y de transformación realizada por los gobernantes con el fin de tener contacto con las fuerzas divinas (lám. 28). En este sentido, el templo y los objetos que contiene —incensarios, tocados, máscaras, emblemas, capas rituales, cuchillos de sacrificio y una amplia variedad de utensilios— son considerados como verdaderos seres sobrenaturales. El ambiente mismo es sobrenatural, con tronos decorados con aspectos de cielo y soportados por *pawahtunob',* o atlantes, que simbólicamente los separan del inframundo; de manera que el continente, el templo y el contenido, los objetos que actúan en el ritual y las ofrendas —incluidas las tumbas—, actúan como seres sobrenaturales y, en ocasiones, son propiedad de ellos. El gobernante es el encargado de dar vida divina a

este ambiente, y él mismo se transforma en el árbol sagrado del eje del mundo al reactivar paisajes y objetos mediante la ejecución del ritual.

Este paisaje construido no se agota en los edificios y espacios arquitectónicos, sino que tiene continuidad con las estelas y los altares que se emplazaron en los sitios abiertos, en las plazas públicas y en los grandes espacios arquitectónicos, por regla general en relación con las edificaciones más importantes (lám. 43). Y de la misma manera que los espacios y los edificios, estos grandes monumentos jugaron papeles activos como participantes en el paisaje ceremonial de los mayas del Clásico, ya que fueron activados por medio de los mismos rituales efectuados en los edificios, en los que intervino de manera frecuente el derramamiento de sangre realizado por los gobernantes. Por otra parte, y al igual que ocurría en el caso de las construcciones arquitectónicas, los textos y la iconografía hacen referencia a que, además de objetos rituales que se pueden activar, las estelas fueron propiedad de individuos concretos y, en ocasiones, de los propios dioses. Por eso se puede interpretar que cuando un *ajaw* maya «plantó» una estela, estaba participando en un acto de creación. Stuart (1996) propone como ejemplo la Estela 3 de El Zapote, en la que se recoge la expresión *ts'ap-ah u-lakam-tun-il*, «su gran piedra es erigida», asociada a la representación de una deidad de la lluvia, a quien se nombra Yax-ha'-Chaak.

En consecuencia, la información que se obtiene al observar el paisaje construido maya es que el ambiente sagrado y sobrenatural envolvió las realizaciones arquitectónicas y escultóricas de los mayas del Clásico, y tras ellas gran cantidad de sus comportamientos y manifestaciones vitales. Esta sacralidad no sólo se alojó en este paisaje construido, sino que se amplió a determinados objetos que fueron propiedad de seres sobrenaturales o que simplemente fueron sagrados desde el momento en que participaron de manera activa en el ritual.

II. LAS RELACIONES ENTRE REYES Y DIOSES

En gran cantidad de sociedades estatales preindustriales ajenas a la tradición de Occidente, y en cualquier caso en la inmensa mayoría de los denominados «estados arcaicos», los segmentos dirigentes parecen haber acaparado casi por completo las prácticas religiosas de carácter público, en un claro intento de adaptar

el pensamiento colectivo a sus objetivos políticos, y con ello sancionar las diferencias sociales y la existencia de un mundo jerarquizado. Es obvio, en este sentido, que la información de que disponemos para los mayas documenta con más profundidad el mundo de la élite que el de los segmentos sociales dominados, y que en consecuencia tenemos serias dificultades para determinar hasta qué punto fueron compartidas creencias, conceptos y rituales por toda la comunidad; esta realidad puede tergiversar en cierto modo nuestras reconstrucciones de las relaciones antiguas entre la religión y el poder, pero en cualquier caso resulta evidente que algunas creencias y prácticas se alojan de manera especial en el ámbito de las preocupaciones de la realeza y su corte.

La experiencia antropológica sostiene que en el pasado existieron diferencias étnicas, lingüísticas y, en sentido amplio, culturales en el área maya, por lo que podemos esperar que también exista diversidad de pensamiento religioso y de prácticas rituales. Aunque compartiendo creencias generales y ceremonias de amplio espectro —como el culto a los antepasados, conceptos animistas y aspectos relacionados con la naturaleza como la lluvia o el Sol, los rituales de autosacrificio y el juego de pelota, etc.—, lo cierto es que la información disponible sostiene que las élites interpretaron el pensamiento religioso de sus gobernados y le dieron forma a través del ritual, produciéndose expresiones particulares de gran interés antropológico (Houston, 1999). Podríamos esperar que la comunidad en su conjunto se hubiera apropiado de las divinidades de amplio espectro, que afectaron a todos y cada uno de los segmentos de la sociedad maya y, por tanto, estuvieron a salvo de la manipulación interesada por parte de determinados agentes sociales; y que, por el contrario, las expresiones más individualizadas de la divinidad fueran acaparadas por individuos o segmentos sociales poderosos. Pero la realidad parece haber sido diferente, y las élites tendieron con el tiempo a controlar todo aquel espectro de la divinidad que se considerara importante para la vida comunitaria.

Es de interés a este respecto advertir que los dioses mayas no fueron considerados exactamente como seres abstractos y remotos originados en el tiempo de la creación y asociados a un espacio metafísico distinto (Houston, ms.; Houston y Stuart, 1996), sino que en buena medida compartían ciertos aspectos del desarrollo cíclico del ser humano: los dioses habían nacido en un momento determinado, necesitaban alimentarse, podrían

sufrir por el desentendimiento de los hombres y, ocasionalmente, podían morir; es decir, que su comportamiento era cíclico, como también lo eran los cuerpos celestes, la vida natural y los seres humanos. Aprovechando esta ideología que acercaba los dioses a la esencia de los hombres, los gobernantes fueron combinando a lo largo de la historia características humanas con aquellas que eran propias del mundo sobrenatural, separando su esencia de aquella que era compartida por la comunidad humana.

Los mayas utilizaron la palabra *k'uh* para expresar el concepto de «entidad sagrada», «materia divina» (Ringle, 1988), de modo que todas aquellas situaciones, entidades, personajes u objetos que se relacionan con esta expresión se consideran sagradas. Tales entidades sagradas se asociaron con frecuencia con fuerzas de la naturaleza que animaron todas las cosas existentes en el mundo natural en el marco de una ideología animista. En iconografía, el concepto de *k'uh* está íntimamente relacionado con el Dios C, una deidad poco conocida, pero en realidad presente desde el Formativo Tardío en el altiplano de Guatemala —por ejemplo, en la Estela 10 de Kaminaljuyú (fig. 28)— y desde el Protoclásico en las Tierras Bajas, perpetuándose su uso a lo largo del Clásico y del Posclásico, donde es frecuente en los códices. El Dios C es un componente importante del grupo de agua, que tiene conexiones con conceptos de sangre para representar una cualidad que hace referencia a «preciosidad», «vida» o «divinidad». Este grupo de agua del Dios C suele acompañar al nombre de divinidades particulares para referirse a su cualidad de sagradas (Taube, 1992).

Como hemos señalado, posiblemente desde la conclusión del Formativo Medio los gobernantes mayas estaban intentando conectarse al orden divino mediante la manipulación y politización del culto a los antepasados, la adquisición de elementos reservados a la divinidad y su ubicación en planos simbólicos propios de los seres sobrenaturales, explotando con estos fines el espacio arquitectónico y la decoración escultórica. Pero en el Clásico el contexto arqueológico y la documentación iconográfica y epigráfica indican que la manipulación de los conceptos religiosos de la sociedad maya es una realidad.

Los reyes intentaron equipararse a los seres sobrenaturales por medio de un complejo panorama de estrategias, separándose poco a poco del resto de la comunidad y colocándose como mediadores entre aquéllos y ésta. El trascendental papel que se reservaron es una manifestación redundante en los textos, en la

iconografía y en el contexto arqueológico. Así, es frecuente que los monarcas se nos muestren con atributos de dioses, portando máscaras que los identifican como tales, o incluyendo su iconografía en orejeras, tocados, pectorales, cinturones y otros aspectos de su indumentaria, y portando emblemas que los identifican (fig. 29); todo ello en un intento de justificar su privilegiada posición en la comunidad maya. En este sentido, no podríamos afirmar con claridad que los reyes fueran considerados como verdaderos seres sobrenaturales en vida, pero sí como personajes que tenían una fuerte esencia de divinidad y, en cualquier caso, sí se transformaron en seres divinos después de su muerte. Para ello elaboraron un complejo programa de actuaciones que, por una parte, tienen su expresión en el paisaje construido y, por otra, en sus expresiones escritas y en sus manifestaciones artísticas.

La evidencia epigráfica e iconográfica sugiere que en este proceso de personificación de seres divinos hubo una clara inclinación por aquellos que tenían relación con la fertilidad y con aspectos positivos de la naturaleza, como la lluvia, el viento, el Sol, el trueno, etc. Divinidades de aceptación general en el variado mundo maya, como Itzamnaaj, K'awiil, Chaak (fig. 30) o K'inich Ajaw, y también deidades propias de cultos celebrados en ciudades específicas, como GI, GII y GIII de Palenque. Pero sobre todo los reyes pretendieron ser una encarnación del dios del maíz, Hun Nal Ye, por su capacidad de proporcionar riqueza y prosperidad, de modo que el ciclo de la planta sirvió de metáfora para el ciclo de vida del gobernante y también para su regeneración como entidad divina tras su muerte.

Y del mismo modo que las élites dirigentes de los territorios mayas eligieron encarnarse en deidades de éxito y positivas, también lo hicieron con una categoría especial de seres sobrenaturales, los *wayob*', un término empleado por los mayas del Clásico para definir conceptos tales como «dormir, soñar, transformarse o metamorfosearse, adivino, brujo y animal o espíritu de compañía» (Houston y Stuart, 1989). Los *wayob'* constituyeron una categoría importante de deidad, siendo considerados como animales espirituales de compañía, *alter ego* o co-esencia de los seres humanos, como un aspecto del alma humana que se aparece a los seres vivos mediante sueños. En iconografía presentan forma humana y de animales o compuestos de animales con un comportamiento antropomorfizado, y aparecen danzando como seres humanos que a veces flotan en el aire sobre una acción particular. Los reyes asociaron en el arte sus almas o

partes de sus almas con los *wayob'*, y en gran cantidad de ocasiones los identificaron con los animales más poderosos del ambiente tropical en que vivían, mezclándose e incluso utilizando a los compañeros espirituales de los propios dioses en acciones que emparentan a la élite gobernante con el universo divino (fig. 31); por ejemplo, el *way* de la divinidad que patrocinó a la realeza, K'awiil, se identifica con el cetro maniquí que portan los gobernantes en las estelas del Clásico, el cual finaliza en la cabeza de una serpiente que hace referencia a su animal de compañía.

1. *La veneración de los antepasados*

Si bien resulta complejo categorizar la naturaleza del estado arcaico maya, sí podemos aventurar que éste desarrolló sistemas de gobierno de tipo monárquico que contenían muchos rasgos teocráticos. Según este modelo, los reyes asentaban su poder tanto en su carisma personal, derivado de su procedencia de un antepasado divinizado que fundó su dinastía, como por su éxito personal en el gobierno de la comunidad. Para obtener carisma, el rey sólo necesitaba nacer en el seno de una dinastía real, y de manera recurrente se cuidó de expresarlo en los textos asociados a los principales monumentos escultóricos. Esta cualidad carismática le resultó de gran valor, por cuanto que le permitió ocupar una posición intermedia entre los dioses y los demás hombres. Tal proceso de divinización fue paulatino, y pudo culminar a partir del siglo V, cuando los reyes mayas que ostentaban el título de *ajaw* acompañaron su título con el calificativo *k'uhul* en el Glifo Emblema (fig. 32). El Glifo Emblema es una expresión que hace referencia a un título personal de un individuo que es definido como *k'uhul ajaw*, «señor sagrado», de una determinada ciudad o territorio, y señala que este individuo fue considerado por su comunidad como un ser que tenía una fuerte esencia divina que le capacitaba para su dirección. Aunque el título *ajaw* continuó utilizándose al menos hasta el siglo XVII (Lacadena y Ciudad, 1998; Ciudad y Lacadena, 2001), parece evidente que en el Clásico Terminal, y con los procesos de transformación cultural ocurridos entre los siglos VIII y X, los gobernantes pueden haber perdido cierta consideración de «sagrados» o, cuando menos, este calificativo dejó de usarse en este contexto de poder (Houston y Stuart, 2001).

Pero además de asentarse en el carisma, el poder del gober-

nante se reconfirma de manera permanente con su éxito personal, por medio del cual garantiza el bienestar del señorío que gobierna. Por ello en las manifestaciones artísticas de carácter público que patrocina se hace denominar y representar con una serie de epítetos y rasgos que combinan su carisma —apareciendo con frecuencia relacionado con actividades de fuerte carga ideológica, tales como la supervisión del éxito agrícola, en actitudes de ritual y de danza, inaugurando la erección de estelas y demás— con las actividades que recalcan sus éxitos militares que proporcionan prosperidad a la comunidad. Ejemplos de esta actitud están implicados cuando se hace nombrar «el guardián de los X cautivos» y representarse dominando a cautivos importantes (fig. 33), y como un personaje que tiene gran destreza en el ritual (*ch'ahom*, «el esparcidor de gotas»; *pitsil*, «jugador de pelota»), etc. Pero para asegurarse el éxito político no sólo era necesario hacerse nominar con epítetos grandilocuentes y representarse en orgullosas actitudes ante sus subordinados y cautivos; era además indispensable contar con el favor de las fuerzas sobrenaturales. De ahí los permanentes intentos de manipulación de la ideología religiosa comunitaria.

Una parte esencial de su éxito en esta estrategia de poder fue la adecuación de una antigua práctica que se había extendido por toda Mesoamérica a inicios del Formativo, la veneración de los antepasados, a la politización creciente de la sociedad, la cual culminó a comienzos de nuestra era con los grandes cultos reales a los antepasados. La génesis de este culto fue una práctica social relacionada con el ceremonial de enterramiento y la conmemoración de miembros específicos de generaciones ascendentes dentro de grupos de parentesco. McAnany (1995; 2001: 20-21) ha argumentado que mediante este culto los reyes mayas aseguraron que los recursos, los privilegios y el poder político que ellos controlaban fueran transmitidos a lo largo de generaciones y, en consecuencia, sirvieron de separación entre la realeza y el resto de la comunidad. Esta politización de la antigua práctica social formativa tuvo su expresión tanto en la edificación de los grandes templos y santuarios, como en la construcción de elaboradas tumbas repletas de ricas ofrendas y, por supuesto, tuvo su extensión en las expresiones iconográficas y epigráficas de los mayas del Clásico, donde los antecesores de cada dinasta fueron convocados a menudo para asistir y participar en las ceremonias patrocinadas por la élite dirigente.

Como tal mecanismo de control político, no parece haber

sido una práctica exclusivamente maya, sino que tiene una amplia distribución en Mesoamérica, y sus raíces están claras en los sitios olmecas y en los complejos centros que los precedieron. Un antecedente de ellos en el área maya se refleja en la imaginería escultórica de la Costa del Pacífico y en el Altiplano, donde es frecuente la presencia de antepasados que se descuelgan de nubes y de ambientes celestiales para asistir a actos propiciados por los gobernantes. Esta iconografía pasó a los centros de las Tierras Bajas y fue sucesivamente sometida a un proceso de sofisticación en cada uno de ellos (Schele y Miller, 1986). Un ejemplo arquetípico de ello puede establecerse en el Grupo de la Cruz de Palenque, donde su dinastía se relacionó genealógicamente con los seres míticos de la creación incluso antes de que se procediera a la actual creación el 12 de agosto de 3114 a.C.: distintos avatares relativos al nacimiento y entronización de divinidades locales —como los denominados GI, GII y GIII—, junto con otras entidades sagradas, sirvieron de cobertura para entroncar con la procedencia de la dinastía real que gobernó esta espléndida ciudad.

La iconografía maya es rica y abundante en escenas referentes a este culto, mediante el cual los reyes muertos se transforman primero en héroes —con grandes conexiones con el mito de los Héroes Gemelos de la creación— y más tarde en dioses, adquiriendo atributos propios de los seres sobrenaturales. La imaginería con que se presentan es preferentemente agraria, propia de un ambiente de bosque tropical de las Tierras Bajas, e integra varios ciclos de plantas, en especial el maíz, que explican de manera metafórica aspectos vitales para la vida jerarquizada de los mayas, tales como la vida y la muerte de los reyes, la herencia del poder y la continuidad de las dinastías reales. Importante en este culto es la percepción colectiva de que la frontera entre los antepasados y los seres vivos fue muy fluida, de modo que aquéllos pudieron seguir jugando papeles similares a los que habían ejercido en vida y mantener la jerarquización del mundo maya. Ésta es en realidad la génesis del carisma que los reyes necesitaron para gobernar, una cualidad unilateral que sólo ellos tenían, una esencia de inmenso poder ajena a los demás miembros de la comunidad maya. Las escenas de traspaso de poder o de sanción de sus actividades en la tierra por parte de sus antepasados reales, es un argumento común en la iconografía de los centros clásicos (fig. 34). También lo son los actos de conjura y la asistencia de los antepasados a cere-

monias y actos de dramática importancia en la vida de los gobernantes.

2. *La adquisición del nombre*

Los herederos al trono de los grandes territorios mayas fueron personajes de consideración especial desde su nacimiento. Si bien desconocemos bastante sus avatares concretos a lo largo de su nacimiento y su niñez, al menos sabemos que fueron designados con un título especial, *ch'ok,* «joven, inmaduro», y en ocasiones *baah ch'ok*, «primer joven», que parece haber estado emparentado con unas posibilidades muy firmes para heredar el poder del estado. Estos personajes aparecen en la iconografía al lado de los gobernantes, ocupando un lugar prominente y tratados con preferencia. A pesar de ello, no disponemos de ninguna evidencia que sostenga que fueran considerados como individuos con una fuerte esencia divina, como habrían de serlo en el momento de su entronización: esta transformación en un ser singular, de importancia capital para la comunidad, capaz de relacionarse con las fuerzas divinas mediante ceremonias de transformación, tiene su correspondencia con un acontecimiento esencial que fue denominado *k'uhul k'aba,* «cambio de nombre». En este cambio están implícitos el mimetismo con una divinidad determinada y con algún animal poderoso o con unas cualidades físicas o simbólicas especiales. Así, el gobernante de Caracol conocido como K'an II se llamaba en realidad Sak B'aah Witzil, y después de ocupar el trono pasó a llamarse ?-Ool-K'inich, «?-Corazón dios del Sol». Esta adquisición de nombres de divinidades, junto a la realización de determinados actos rituales, daba paso a un camino por medio del cual los gobernantes se identificaban con las fuerzas sobrenaturales (Grube, 2001).

Las posibilidades de nominación divina de los gobernantes fueron muy variadas, aunque existe una mayor coincidencia en torno a deidades como K'awiil, Chaak y K'inich; es decir, eligieron nombres relacionados con la lluvia, el viento, el fuego, con la fertilidad y con los fenómenos celestes, estando todos ellos situados en la región celestial (lám. 30). Sin duda, K'awiil, «nacido del cielo», es utilizado con mayor frecuencia, quizás porque se trata de una deidad íntimamente ligada con la realeza; los reyes realizaron en el momento de su entronización diversas ceremonias relacionadas con *u ch'amaw k'awiil*, «tomó el cetro en forma de K'awiil» (Grube, ms.). Otra divinidad que

también se manipula es Yo-aat, cuyo nombre no ha podido traducirse aún, pero que tiene relación con el cielo, el fuego y la lluvia; y también resulta común una de las principales deidades al menos en el Posclásico, Itzamnaaj. Sin embargo, ninguno de los gobernantes utilizó nominaciones relacionadas con las divinidades del inframundo y, contra lo que pudiera parecer, tampoco existen nombres relacionados con el dios del maíz, Hun Nal Ye. Esto resulta curioso, ya que muchos de los gobernantes mayas se representaron en iconografía como metáforas del ciclo del maíz. Grube (ms) deja claro además que algunos reyes combinan sus nombres de dioses con aquellos relativos a objetos y animales —como Balam, «jaguar», K'uk', «quetzal», Mo', «guacamayo», Kaan, «serpiente», o Aiiyn, «cocodrilo»— que forman parte del mundo sagrado y, en consecuencia, interactúan con los dioses. Como muy bien sugieren las relaciones dinásticas de los territorios mayas, en muchas ocasiones estos nombres de dioses se heredan, de manera que son ostentados por generaciones en una dinastía particular, que en realidad se apropia de modo permanente de la esencia de un dios particular. No disponemos de demasiadas evidencias al respecto, pero algunos gobernantes territoriales relacionados mediante vínculos personales con la realeza también mantienen esta práctica e, incluso, las esposas de los reyes también toman nombres de dioses.

3. *El ceremonial y el mimetismo con el poder*

Esta sensación de manipulación de algunos seres sobrenaturales que impregnan la mentalidad colectiva del pueblo maya por parte de los reyes al hacerse nombrar con nombres de dioses específicos, se acentúa sobremanera cuando conocemos sus actitudes, sus comportamientos y su participación en determinados rituales que tienen su fiel expresión en el contexto arqueológico y en la iconografía, y que en algunas ocasiones son definidos por los textos escritos. Como venimos argumentando, el éxito de los reyes mayas a la hora de conseguir el control de la tierra y de las comunidades humanas, de las fuentes de riqueza y del intercambio de materias primas y bienes manufacturados, se asentó en un sofisticado sistema de manipulación del pensamiento colectivo; una tarea que comenzó en el Formativo Medio con la adquisición de ciertos atributos sobrenaturales y que culminó a lo largo del Clásico, cuando los dirigentes consiguieron ser con-

siderados entidades cuasi-divinas o, cuando menos, que tenían acceso a la divinidad.

Como máximos exponentes de la comunidad y con intereses muy específicos, los gobernantes mayas patrocinaron grandes ceremonias por muy diversas causas: en especial están detallados en la imaginería, rituales relacionados con su nacimiento, designación de herederos, entronizaciones, celebraciones públicas de conquistas, cumplimiento de ciclos calendáricos y rituales de dedicación; ceremonias a las cuales correspondieron la práctica de autosacrificio, el juego de pelota, el asiento de monumentos en las plazas públicas y la colocación de escondites de ofrendas. Sin duda, el paisaje construido constituía un inmenso escenario en el que se dramatizaban y reactualizaban los antiguos mitos, se explicaba el orden del mundo y se realizaban estos rituales. Si bien conocemos a los agentes, gran parte del sentido de estas ceremonias y de los mitos representados se han perdido para nosotros, pero en la mente de la mayoría de los mayistas está que los dirigentes explicaron el origen del universo, de la tierra y de los dioses por medio de estos rituales, y sin duda anudaron su descendencia y su posición en el mundo con estos acontecimientos.

Estas situaciones rituales complejas que marcaron la vida de los dirigentes y se realizaron en estos grandes escenarios, quedaron reflejadas en los contextos arqueológicos, en el arte y en la escritura. Todas ellas nos informan que tales actividades sirvieron como un medio del que se valieron los gobernantes para personificar, conjurar y actuar como fuerzas sobrenaturales. Así, ambiente construido, personajes, parafernalia y objetos, estuvieron animados, fueron activados mediante el ritual, adquiriendo esencias divinas; y todos ellos fueron manejados por los señores para mantener su carisma y su poder.

Al hacerlo así, los gobernantes se constituyeron en intermediarios entre sus súbditos y las divinidades. En ocasiones, las relaciones entre el gobernante y la divinidad parecen enteramente personales, en el sentido de que los dioses sólo les pertenecen a ellos y son entronizados al mismo tiempo que ellos. Estos seres sobrenaturales, obviamente, son más volátiles, pues dependen de la vida y el éxito del gobernante; de modo que cuando la suerte de una ciudad cambia, también puede ocurrir lo mismo con la divinidad, y su culto desaparecer o fortalecerse. La captura de las literas de los gobernantes en el campo de batalla, las cuales estaban coronadas por la imagen de un dios

local, era uno de los objetivos principales de los enfrentamientos armados.

En buena medida, estas prácticas de conjuro y personificación de las fuerzas divinas que permitían a la élite conectar con lo inmutable y con el orden divino que hemos pergeñado en párrafos anteriores se asientan en una religión de carácter animista y en el mantenimiento de un ritual chamanístico que situó a cada individuo en el lugar que le correspondía (Freidel, Schele y Parker, 1993).

El paisaje construido maya estuvo jalonado de portales que conectaron con el ambiente en que vivieron los dioses y los antepasados, los cuales fueron de una trascendencia crucial a la hora de escenificar los dramas en que los señores realizaban sus ritos de transformación chamanística. Tales portales fueron muy numerosos y variados; prácticamente cada puerta de los templos montaña (lám. 44) —como en realidad también las cuevas, los juegos de pelota y determinados accidentes del paisaje, e incluso en ocasiones, determinados objetos como platos policromos y demás— sirvió para tal finalidad (Schele y Mathews, 1998). De estos lugares emanó una sustancia que tenía esencia divina y que los mayas clásicos denominaron *itz*, la cual fue utilizada por los poderes chamanísticos para acciones positivas o negativas. *Itz* es un término ligado a las secreciones del ser humano, que hace referencia a conceptos tales como sudor, lágrimas, leche o semen, aunque también se entendía como tal resinas de determinados árboles, cera de abejas o granos de maíz. Los gobernantes esparcieron diferentes tipos de *itz* en sus rituales más dramáticos, sustancias que fueron quemadas junto con su sangre y convertidas en humo como alimento para los dioses (Freidel, Schele y Parker, 1993).

La evidencia arqueológica e iconográfica sugiere que los mayas prehispánicos recogieron estas sustancias en platos y cuencos junto con algunos otros objetos «con alma», tales como papel manufacturado a partir de la corteza de determinados árboles que fueron utilizados en la confección de códices, sangre procedente del autosacrificio, copal, jade, caucho y otros productos, con la finalidad de ser quemados. Estos contenedores fueron considerados también como portales al mundo de las divinidades, las cuales pudieron abrir el portal en cualquier sitio, en cualquier ambiente, y suelen aparecer como ofrendas relacionadas con algunos de los edificios más importantes de los antiguos centros. Las representaciones iconográficas son muy elocuentes

en lo que se refiere a este ceremonial: la quema en incensarios de estas sustancias «preciosas» sirvió de vehículo para conjurar a los antepasados y a los dioses, quienes aparecen flotando sobre nubes o sobre los actos rituales (fig. 35). En las inscripciones jeroglíficas que suelen acompañar a estas imágenes este acto se denomina con el término de *tsak*, literalmente «conjurar a las nubes», en maya yucateco. Pero además también sirvieron para que las divinidades participaran e, incluso, patrocinaran las ceremonias; de hecho, en muchos pasajes escritos se hace referencia a que tal señor efectuó determinado ritual *y-ichnal*, «en compañía de», una deidad concreta. O que el sagrado señor conjuró a los dioses, una frase que indica que las deidades fueron invitadas a participar y patrocinar una ceremonia bajo la solicitud directa de un rey (Houston y Stuart, 1996).

La apertura de estos portales no se puede considerar como un acto mecánico de carácter inmediato; es más bien un acontecimiento complejo que requiere de un ritual muy elaborado. Este ceremonial es largo y variado, y abarca desde el acto de vestirse con un lujoso atuendo que incluye tocados, capas, pectorales, máscaras, emblemas y elementos que recogen los atributos de las divinidades que pretenden ser conjuradas, a actos de tipo procesional de carácter público, así como actos privados que consisten, entre otros, de abstinencias, ayunos, ingestión de sustancias sicotrópicas y narcotizantes. Pero este ritual no sería efectivo si no hubiera de por medio un autosacrificio de sangre por parte del gobernante, un acto que, por su propia naturaleza, se transforma en el punto pivotal de toda la actividad ritual. En este sentido, no sólo la arquitectura refleja la ideología chamanística maya, sino que la iconografía resulta fundamental para analizar el carácter chamanístico del reinado, al representar de manera obsesiva al soberano divino como el conductor del ritual. Uno de los temas recurrentes del arte maya es la representación de los reyes manipulando el dominio sobrenatural, relacionándose con los *wayob'* y con las divinidades, así como celebrando rituales, muchos de ellos consistentes en su autosacrificio, y sobre todo esparciendo gotas de sangre en ceremonias íntimamente relacionadas con la fertilidad (fig. 36).

Los mayas materializaron a sus dioses a través de ritos de sangre, y concibieron esta acción como un tipo de renacimiento. La sangre, junto con otras sustancias preciosas —como copal, maíz, jade, caucho, papel de corteza de ficus, etc.— fue quemada en braseros para convertirse en humo, de manera que cuan-

do los oficiantes practicaban estos rituales lo hacían con la finalidad de conjurar a las nubes. Densas nubes cargadas de humo procedente de la quema de artículos preciados y de sangre derramada por los reyes constituían el principal alimento de los dioses, y eran un mecanismo esencial para entrar en contacto con ellos (Stuart, 1998). Seguramente, los mayas pensaban que mediante estas prácticas se daba nacimiento a los dioses y a los antepasados, permitiéndoles alcanzar una forma física en el mundo real, participar en sus ceremonias, y, sin ninguna duda, fueron llevadas a cabo para sancionar el orden social establecido y mantener las decisiones de los gobernantes.

Estas actividades permitieron a los grandes chamanes entrar en trance y contactar con la divinidad. Por medio de estos rituales conjuraron a una Serpiente Visión, que tiene sus propios nombres y especialidades: la Serpiente de la Guerra, Waxaklahun-Ubah-Kan. Cuando tales serpientes abren sus fauces, devuelven a los dioses y a los antepasados al mundo de los vivos. La Serpiente Visión materializó este camino al ascender en densas nubes de incienso y humo y elevarse por encima de los templos procedente de incensarios y cuencos en los que se quemó *itz* y sangre de autosacrificio.

Los gobernantes manipularon hábilmente estas nociones chamanísticas para afianzar su poder en la corte y en su territorio. Esta idea, de la que se tiene constancia en el primer milenio antes de Cristo en el área olmeca, evidencia un gran vigor a lo largo de los periodos Preclásico y Clásico en las Tierras Bajas mayas, y permanece como una expresión muy firme en el Posclásico: la Serpiente Emplumada es, con seguridad, una expresión posclásica de esta idea, transformándose en una de las divinidades principales de los mayas del Altiplano y de las Tierras Bajas a partir del 1200 d.C. Con la búsqueda de la visión el especialista religioso consiguió la entrada a un espacio sobrenatural y la interacción con las divinidades para asegurar la continuidad de la vida, de manera que esta búsqueda recrea la visión original de los dioses cuando crearon el cosmos.

El resultado de este contacto con las fuerzas divinas fue comunicado a los asistentes a los actos ceremoniales por medio de la danza estática y, quizás, de cantos que la acompañaban (Grube, 1992a). En el transcurso de estas danzas los oficiantes se comportaron con actitudes propias de los seres divinos, acompañando a toda la imaginería que habían colocado en su indumentaria, y a todo el paisaje construido que le permitían realizar

sus actividades en un ambiente sobrenatural. Pero no sólo los seres humanos danzan, sino que también lo hacen los dioses y los *wayob'*. La transformación mística de los gobernantes a través del trance en seres sobrenaturales se realizó por medio de sus *wayob'*, que en la cerámica policroma del Clásico Tardío aparecen enmascarados y provistos de vistosos ropajes. La transformación es en ocasiones muy naturalista, por medio de jaguares, pájaros y otros animales, pero en otros casos se trata de criaturas sin parangón en la realidad, que poblaban el mundo sobrenatural. De hecho, muchos son seres que pudieron participar en el acto mismo de la creación, y mediante su contacto el oferente interpretó la realidad. Por último, algunos gobernantes aparecen danzando en escenas de resurrección y de tránsito a la otra vida; de esta manera cumplen uno de los requisitos más notorios de la religión chamanística, en la que la experiencia de los grandes chamanes —por extensión la realeza maya— sirve para realizar el tránsito hacia la otra vida.

Además del sacrificio personal como sistema máximo de propiciación de mimetismo con la divinidad, las élites dirigentes realizaron otros grandes rituales en los que de nuevo utilizaron la ideología religiosa para afianzar su poder. Destaca entre ellos el juego de pelota, una práctica ritual que se extiende por Mesoamérica desde el siglo V a.C. y sobrevive a la conquista española. En la medida en que la vida maya se fue jerarquizando y politizando, los gobernantes le fueron concediendo mayor importancia (lám. 45), y las canchas ocuparon el corazón administrativo y ritual de las ciudades, y fueron decoradas con imágenes de la élite, aderezadas con atributos divinos; imágenes que trascendieron a la cerámica y otros soportes portátiles, que fueron finalmente colocados en tumbas como ofrendas personales para individuos singulares.

En la vertiente más elaborada y compleja del juego de pelota, los dirigentes reactivaron un antiguo mito, una de cuyas vertientes fue recogida en el siglo XVIII en el gran relato épico del pueblo k'iche', el *Popol Wuh*. Un fragmento de este conjunto de relatos recoge este mito que, en realidad, refiere a la creación maya. En él los hermanos Jun Junajpu y Wuqab' Junajpu juegan a la pelota y sus ruidos molestan a los señores del inframundo, quienes les retan a un juego de pelota y, tras una serie de tretas, les matan. La cabeza de Jun Junajpu fue colgada de un árbol y los huesos desmembrados de su hermano, enterrados en distintos lugares. Xkick', hija de un dios del inframundo, se acercó al

árbol del que colgaba la cabeza y ésta escupió saliva en su mano, dejándola embarazada. Temiendo la reacción de su padre, Xkick' se refugió en la tierra en casa de su abuela paterna, Xm'ucane; allí engendró gemelos, Junajpu y Xb'alanque, quienes siguieron la tradición de su padre y fueron grandes jugadores. De nuevo los gemelos fueron convocados por los señores del inframundo, y de nuevo sometidos a una serie de trampas y pruebas de las que finalmente salieron victoriosos, venciendo a los señores de la noche y renaciendo como el Sol y la Luna.

La élite maya utilizó este mito y lo acomodó a todo el programa de divinización que venía elaborando desde la segunda mitad del Formativo. De esta manera, las grandes canchas de pelota fueron concebidas como portales al inframundo por donde los gobernantes podían acceder a él para vencer a los dioses y, en consecuencia, renacer de la muerte, adquirir comportamientos propios de los dioses. En los escalones superiores de la plataforma que sostiene al Templo 33 de Yaxchilan se documenta un viejo mito de *ox ahal*, «Tres Victorias», que narra la decapitación de tres dioses del inframundo en un pasado distante. Las tres divinidades decapitadas son distintos aspectos del dios del maíz, y constituyen una metáfora que rememora el nacimiento continuo de esta planta y del alimento humano, que es garantizado por el éxito personal del gobernante de esta ciudad. Los dirigentes vistieron vistosos trajes para realizar este ritual político, en los que se cuidaron mucho de asimilar atributos de dioses celestes, los cuales les ayudaron a salir victoriosos de la muerte y les aseguraron una metáfora para su resurrección como seres sobrenaturales. Por eso el juego mismo fue una metáfora para la vida y para la muerte, pero también lo fue para la guerra en el sentido de que los dirigentes victoriosos se enfrentaron a sus enemigos vencidos y enlazaron la fortuna del fuego con la suerte de su territorio y del orden cósmico, reactualizando de manera permanente el acto de la creación.

La mentalidad colectiva del pueblo maya forjó a lo largo del Formativo un universo religioso que poco a poco fue explicando su posición en el mundo y los fundamentos mediante los cuales se garantizaba el orden cósmico y el orden social, adecuando esta ideología a la naturaleza cambiante de las comunidades humanas y a una complejidad cultural que iba en aumento, y que de manera inexorable jerarquizaba la sociedad. La élite gobernante supo adaptarse a esta situación de cambio y, entre otras estrategias, lo hizo mediante la selección y manipulación de los conceptos más

relevantes de esa ideología religiosa, adaptándolos a un ritual cada vez más sofisticado que daba respuesta a la mencionada complejidad social. La amplia variedad de respuestas que hemos perfilado en este escrito concluye en su mayor parte en su exitoso intento de situarse entre la comunidad humana y el mundo sobrenatural, de adquirir una esencia divina que le estaba vetada al resto de los hombres. Con esta estrategia, el rey maya pretendía asegurar la prosperidad de su pueblo y el mantenimiento del orden en el universo, alejándole del permanente peligro del caos que existía a su alrededor; y a la vez lograba sancionar una posición de privilegio para él y para toda su familia y para la nobleza que lo sustentaba, una posición que estaba en permanente contestación ante la ausencia de instituciones y estructuras políticas fuertes que garantizasen de manera permanente su lugar en la sociedad maya.

BIBLIOGRAFÍA

Alcina, J., Ciudad, A. e Iglesias M. J. (1980), «El «temascal» en Mesoamérica: evolución, forma y función»: *Revista Española de Antropología Americana*, 10, pp. 93-132.

Ciudad, A. y Lacadena, A. (2001), «Tamactún-Acalán: Interpretación de una hegemonía política maya de los siglos XV-XVI»: *Journal de la Société des Américanistes*, 87, pp. 9-38.

Coe, W. (1967), *Tikal: a Handbook of the Ancient Maya Ruins*, Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania.

Freidel, D. (1992), «The Trees of Life: Ahau as Idea and Artifact», en A. Demarest y G. Conrad (eds.), *Classic Lowland Maya Civilization. Ideology and Pre-Columbian Civilization*, Santa Fe: School of American Research, pp. 115-133.

Freidel, D. y Schele, L. (1988), «Kingship and the Late Preclassic Maya Lowlands. The Instruments and Places of Ritual Power»: *American Anthropologist*, 90/3, pp. 547-567.

Freidel, D., Schele, L. y Parker J. (1993), *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: William Morrow and Co.

Graham, I. (1977), *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions* 3. *Yaxchilan*. Cambridge: Peabody Museum, Harvard University.

Grube, N. (s.f.), *Onomástica de los gobernantes mayas*, Austin: Universidad de Texas, ms. en propiedad del autor.

Grube, N. (1992a), «Classic Maya Dance: Evidence from Hieroglyphs and Iconography»: *Ancient Mesoamerica*, 3, pp. 201-218.

Grube, N. (1992b), «Schrift und Sprachen der Maya», en *Die Welt der Maya*, Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.

Grube, N. (2001), «Los nombres de los gobernantes mayas»: *Arqueología Mexicana*, IX/50, pp. 72-77.

Hansen, R. (1992), *The Archaeology of Ideology: A Study of Maya Preclassic Architectural Sculpture at Nakbe, Peten, Guatemala*, Ann Arbor: University Microfilms.

Hansen, R. (1998), «Continuity and Disjunction: The Pre-Classic Antecedents of Classic Maya Architecture», en S. D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington: Dumbarton Oaks, pp. 49-122.

Houston, S. D. (s.f.), *Of Gods and Kings: Effigies and Invocations of the Supernatural in Classic Maya Inscriptions*, Provo: Brigham Young University, ms. en posesión del autor.

Houston, S. D. (1996), «Symbolic Sweatbaths of the Maya: Architectural Meaning in the Cross Group at Palenque, Mexico»: *Latin American Antiquity*, 7/2, pp. 132-151.

Houston, S. D. (1999), «Classic Maya Religion: Beliefs and Practices of an Ancient American People»: *BYU Studies*, 38/4, pp. 43-73.

Houston, S. D. y Stuart D. (1989), The Way Glyph: Evidence for «Coesences» among the Classic Maya, Washington: Center for Maya Research.

Houston, S. D. y Stuart D. (1996), «Of Gods, Glyphs, and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya»: *Antiquity*, 70, pp. 289-312.

Houston, S. D. y Stuart D. (2001), «Peopling the Classic Maya Court», en T. Inomata y S. Houston (ed.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, Boulder: Westview Press.

Lacadena, A. y Ciudad, A. (1997), «Reflexiones sobre estructura política maya clásica», en A. Ciudad *et al*. (eds.), *Anatomía de una Civilización. Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 31-64.

McAnany, P. A. y Plank, S. (1995), *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, Austin: University of Texas Press.

McAnany, P. A. y Plank, S. (2001), «Perspectives on Actors, Gender Roles, and Architecture at Classic Maya Courts and Households», en T. Inomata y S. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, Boulder: Westview Press, pp. 84-129.

Ringle, W. (1988), *Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning of T1016, the God C Hieroglyph*, Washington: Center for Maya Research Research.

Schele, L. y Miller, M. E. (1986), *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, Forth Worth: Kimbell Art Museum.

Schele, L. y Freidel, D. (1990), *A Forest of Kings: the Untold Story of the Ancient Maya*, New York: William Morrow and Company.

Schele, L. y Mathews, P. (1998), *The Code of Kings*, New York: Scribner.

Simpson, J. E. (1976), «The New York Relief Panel –and Some Associa-

tions with Reliefs at Palenque and Elsewhere, Part I», en M. Green Robertson (ed.), *Segunda Mesa Redonda de Palenque*, Pebble Beach, pp. 95-105.

Stuart, D. (1996), «Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation»: *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33, pp. 148-171.

Stuart, D. (1998), «"The Fire Enters his House": Architecture and Ritual in Classic Maya Texts», en S. D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington: Dumbarton Oaks, pp. 373-425.

Tate, C. (1992), *Yaxchilan. The Design of a Maya Ceremonial City*, Austin: University of Texas Press.

Taube, K. A. (1992), *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington: Dumbarton Oaks.

LA GUERRA: RELIGIÓN O POLÍTICA

Liwy Grazioso

I. ACERCA DE LA GUERRA

La guerra es un fenómeno que con modalidades distintas y cada vez más letales se ha repetido en todas las épocas y del cual todas las culturas han sido partícipes. Es objeto permanente de análisis y estudio; en sus causas, efectos y caracteres, recibe diversas denominaciones de acuerdo con sus orígenes, propósitos, índole de los contendientes, localización de sus operaciones, duración y características de éstas.

Con respecto a los mayas, durante mucho tiempo se pensó que, a diferencia de las demás sociedades antiguas, ellos eran una sociedad pacífica y que vivían en armonía en estados teocráticos. No fue sino hasta hace algunos años cuando se dio fin a la idea romántica que se tenía de los mayas. Los estudios de arte, epigrafía e iconografía, así como la investigación arqueológica, han demostrado lo contrario: que la guerra ocurría frecuentemente y que fue esencial para el surgimiento y la organización de la sociedad maya[1]. En los años setenta del pasado siglo David Webster fue pionero en este tipo de estudios y desde entonces

1. Se debe mencionar que la mayoría de los estudios sobre la guerra versan sobre las Tierras Bajas (tanto del norte como centrales) y están enfocados principalmente en el periodo Clásico. Sin embargo, hay razones para suponer que el fenómeno fue muy similar en toda el área maya y que con ciertas variantes se presentó desde el Preclásico hasta el Posclásico. Hay que tener en cuenta que no existe un modelo para reconstruir la guerra entre los mayas que sea válido para todas las regiones y todas las épocas.

ha escrito una serie de artículos referentes al tema. Aquí se retoman sus recientes trabajos, ya que proporcionan la información más completa y actualizada hasta el momento.

Webster define a la guerra como confrontaciones planeadas entre grupos organizados de combatientes que comparten, o que creen que comparten, intereses comunes y están preparados para perseguir estos intereses utilizando formas de intimidación y confrontaciones armadas y violentas que pueden involucrar matanzas deliberadas (Webster, 1999: 342; 2000: 72).

Dentro de la evolución cultural, la guerra ha desempeñado un papel muy importante. Ha sido señalada como un mecanismo evolucionario primordial por varios autores, entre ellos Service (1962), Fried (1967), Carneiro (1970) y Webster[2] (1975). Entre ellos, el trabajo de Robert Carneiro es uno de los más relevantes acerca del papel que tuvo la guerra en el proceso de formación de los estados. Su esquema modificado ha sido aplicado a la cultura maya. Carneiro señala que el aumento de población en regiones circunscritas ambientalmente genera conflicto sobre los recursos básicos menguantes, especialmente la tierra. Los grupos vencidos, imposibilitados de escapar, quedan subordinados a los vencedores, estableciendo las bases de la estratificación social (Carneiro, 1970: 734).

Arqueológicamente existen evidencias de su actividad bélica. Representaciones escultóricas y pictográficas, textos epigráficos, así como algunos rasgos arquitectónicos y artefactos, nos dan indicios de cómo era la guerra entre los grupos mesoamericanos. También contamos con los escritos de los españoles, que se enfrentaron con ellos en batalla en los siglos XVI y XVII[3]. Algunos los describen como férreos combatientes y señalan que se encontraban bien armados:

> Y topamos todas las capitanías y escuadrones que nos iban a buscar, y traían grandes penachos y atambores y trompetillas, y las caras almagradas, blancas y prietas, y con grandes arcos y flechas, y lanzas y rodelas, y espadas como montantes a dos manos, y muchas hondas y piedra y varas tostadas, y cada uno sus armas colchadas de algodón; y ansí como llegaron a noso-

2. Webster (1975) está de acuerdo con el modelo de Carneiro, pero hace señalamientos pertinentes aplicables a los mayas particularmente y agrega aspectos muy importantes no incluidos en el modelo original.

3. Tan sólo en el capítulo CCXII (escrito en 1605) de B. Díaz se mencionan por lo menos 11 batallas llevadas a cabo en el área maya: Punta de Catoche, Champotón, Chiapas y Guatemala (Díaz, 1981: 617-620).

> tros, como eran grandes escuadrones, que todas las sabanas cobrían, y se vienen como rabiosos y nos cercan por todas partes, y tiran tanta de flecha y vara y piedra, que de la primera arremetida hirieron más de setenta de los nuestros, [...] (Díaz, 1981: 77).

Para los antiguos mayas la guerra jugó un papel muy importante, que se puede asociar con la creciente complejidad social a partir del periodo Preclásico, y más importante tal vez es que fue un determinante del poder relativo y del prestigio que gozaban las entidades políticas individuales durante el periodo Clásico. Conforme el periodo Clásico trascurría, los conflictos aumentaban en intensidad así como la competencia por tierras, recursos, prestigio y poder. Esto fue más frecuente durante el Clásico Tardío, en donde se empieza a ver lo que algunos llaman «guerra endémica», que se volvió más común en el Posclásico (Sharer, 1994: 143).

Los pueblos mesoamericanos, en general, no organizaban grandes empresas bélicas a largo plazo, como lo hicieron los romanos. Hay estudios que sugieren la extensión entre las entidades políticas que intervenían en el conflicto, las distancias que pudieron haber recorrido en un día y la serie de dificultades logísticas que tenían que enfrentar y solventar para hacer la guerra (Hassig, 1992; Webster, 1999, 2000). Se cree que los antiguos mayas no practicaron la guerra a gran escala, sino que llevaban a cabo enfrentamientos limitados tanto en la duración como en alcance (Webster, 1999: 345; 2000: 99-101). Esta afirmación posiblemente es válida para los mayas de las Tierras Bajas, no así para algunos grupos de las Tierras Altas durante el Posclásico. Poco se sabe acerca de quiénes eran los que iban a la guerra o de cómo se hacía el reclutamiento, pero se han propuesto distintas hipótesis.

La guerra a largo plazo hubiera sido muy difícil de realizar y hubiera causado un detrimento terrible en la población y en los recursos disponibles. La guerra a corto plazo podría proporcionar al jefe o gobernante un aumento inmediato de la riqueza y de los recursos, con todas sus implicaciones políticas, y a la vez obtener gran prestigio y apoyo popular por el éxito de su liderazgo en la guerra (Webster, 1975: 468).

Para la mayoría de especialistas las entidades políticas mayas se involucraban ocasionalmente en combates limitados y la forma predominante de guerra era un conflicto ritualizado o contiendas sin la intención de obtener territorio. Consideran que el principal

objetivo era obtener cautivos y tributo, que aumentaban el prestigio y el poder del gobernante, pero no se buscaba aniquilar a gran cantidad de enemigos ni anexionarse sus territorios (Sharer, 1994: 143-144). Ésta es una suposición ampliamente difundida; sin embargo, hubo grupos que sí buscaron expandir sus dominios o anexarse territorios, sobre todo durante el periodo Posclásico.

Los quichés llevaron a cabo una guerra expansionista en el periodo Posclásico. Al mando de Quicab, El Grande, los quichés llegaron a dominar un extenso territorio en los altos de Guatemala (Carmack, 1977; Fox, 1987). Su dominio se extendió desde Chujuyub, en la Sierra de Chuacús, hacia el centro del Quiché. Desde allí se extendieron hasta Sacapulas, Xelajú, Zaculeu, Aguacatán y Xetulul. Las ciudades conquistadas fueron ocupadas por nuevos señores que impusieron el culto al dios Tohil o Awilix y les obligaron a pagar tributo (Arnauld y Medrano, 1996:188).

Al parecer, los quichés fueron tolerantes con respecto al culto de los pueblos conquistados. La alianza es evidente en la arquitectura de las plazas mayores de las nuevas ciudades, en donde se construyó un doble templo como estructura principal, y en la importancia dada a un mismo par de dioses (el impuesto y el local) cuyos templos gemelos estaban construidos sobre la misma plataforma piramidal (*Ibid.*: 191).

Durante el período Clásico el principal objetivo del conflicto bélico era la demostración de dominio mediante la obtención de tributo y de cautivos de las entidades vecinas. Los cautivos para el sacrificio eran especialmente importantes para la santificación de ciertos eventos, como la inauguración de edificios importantes, la ascensión al poder de un nuevo gobernante, o la dedicación de un nuevo templo. De ahí que el éxito en las batallas fuera tan importante para incrementar el prestigio de los gobernantes y de sus dinastías, especialmente en el establecimiento de nuevas dinastías en el poder conforme el número de entidades políticas aumentaba (Sharer, 1994: 143). Los gobernantes mandaban erigir monumentos para conmemorar sus victorias. En ellos, cuando los cautivos eran personajes importantes, muchas veces se les ponía el nombre en su vestimenta o en los muslos e inclusive el glifo emblema de la entidad política a la que pertenecían[4] (figs. 37, 38 y 39).

4. El personalizar a un cautivo es distintivo de las inscripciones mayas, en las que las relaciones políticas se expresaron más como relaciones entre individuos que como relaciones entre representantes o instituciones (Stuart, 1998: 8).

En el Posclásico imperaban los mismos intereses, pero además se buscaba conquistar territorios, al menos en las Tierras Altas. Las campañas tenían un mayor alcance y la subordinación se logró por medio de luchas, desplazamientos, agrupamientos forzados o dispersión. Las crónicas indígenas relatan la expansión territorial de los quichés, cakchiqueles y tzutujiles, y en menor grado los rabinaleros. Estos grupos aceptaban la hegemonía de los quichés sin ser subordinados. La soberanía del reino quiché se aseguraba mediante la creación de guarniciones, que mantenían una vigilancia constante sobre las fronteras y los territorios inseguros (Arnauld y Medrano, 1996: 188-189).

Debido a que uno de los objetivos principales de la guerra era el de obtener tributo y tomar prisioneros, que eran esenciales para la realización de los ritos de sacrificio humano y así reafirmar o imponer el prestigio y el poder de un gobernante y su entidad con respecto a otra, generalmente estas agresiones no buscaban matar a la mayor cantidad posible de guerreros enemigos o anexar su reino. Los cautivos que no pertenecían a la élite, a juzgar por los relatos del Posclásico, por lo general eran utilizados por los vencedores como sirvientes, e inclusive eran adoptados por familias que los necesitaban. El perdedor tenía que pagar tributo al vencedor, pero por lo general no perdía su soberanía. A mayor rango del cautivo, mayor era el prestigio del captor, y lo más seguro era que este prisionero sería sacrificado (Sharer, 1994: 144) (figs. 38 y 39).

Los prisioneros capturados en batalla eran tomados como esclavos, y los prisioneros de alto rango eran sacrificados. En el *Rabinal Achí* se habla del sacrificio de Quiché Achí, señor del Quiché, prisionero del señor de Rabinal (Arnauld y Medrano 1996: 189). También se sacrificaba a huérfanos, niños, esclavos comprados y voluntarios, pero se prefería sacrificar a personas de alto rango (Freidel, 1986: 95). Los de menor rango pasaban a ser propiedad del guerrero que los había capturado (Landa, 1978: 52; Sharer, 1994: 503).

No obstante, se sabe, al menos, de un caso en el que un gobernante capturado, en lugar de ser sacrificado, fue regresado a su lugar de origen, en donde presuntamente gobernó como subordinado de su captor (Stuart, 1995: 324-326, citado por Webster, 1999: 350).

Una representación descubierta recientemente en Toniná sugiere que las mujeres de élite también eran tomadas como prisioneras. Conseguir cautivos era muy importante para el presti-

gio del vencedor y contribuía al crecimiento del poder de la realeza. Recientes estudios epigráficos sugieren que la captura y destrucción de las imágenes de las deidades patronas de las entidades enemigas constituían una de las principales metas de la guerra (Webster, 1999: 356).

La desacralización de monumentos por los vencedores fue una práctica muy común en la antigüedad. En varios monumentos mayas se aprecia la mutilación intencional de rasgos como los rostros de los personajes y también la decapitación de esculturas.

1. *Organización social y organización de la guerra entre los mayas*

De suma importancia para entender cómo se organizaba y se llevaba a cabo la guerra es el tamaño de las entidades políticas en que estaban constituidos los pueblos mayas, así como el tipo de relación existente entre la élite y la población del común, ya que esto determinaría la manera en que se efectuaba la actividad bélica.

Con respecto al tamaño de las entidades políticas existen dos posturas: una que propone la existencia de entidades políticas pequeñas, en territorios calculados en un promedio de dos mil quinientos kilómetros cuadrados, con una población que va de pocos miles hasta cien mil habitantes, cada una de ellas sujeta a una sola capital y dinastía gobernante. Y la otra, que apoya la idea de grandes gobiernos que se cree eran unidades políticas muy grandes y estables, creadas por alianzas o por conquistas, que contemplan decenas de miles de kilómetros cuadrados de territorio, con poblaciones de varios cientos de miles de habitantes, y jerarquías de gobernantes y de capitales dependientes y subordinadas. Una perspectiva intermedia sería la de que algunos gobernantes dinámicos estuvieran en posición, mediante alianzas o conquistas, de construir entidades grandes, pero inherentemente inestables (Webster, 1999: 341-342).

Sobre las relaciones entre la élite y la población del común existe un debate que esencialmente es una cuestión de la diferenciación social. Una posibilidad es que existía un gran espacio que separaba a las élites hereditarias del Clásico del resto de la población; esto significa que habría habido una estratificación social muy marcada, sin relaciones de parentesco entre ambas esferas (élite/no élite), aunque estos vínculos sí eran muy importantes entre los nobles. El otro esquema enfatiza el rango más

que la estratificación social. Algunos grupos de linajes tendrían mayor rango que otros, con un linaje real en la punta de la pirámide social, pero la población del común y los rangos de élite estarían vinculados por lazos de parentesco (*Ibid.*: 342).

Existe otro debate en cuanto a si la guerra era una actividad en la que intervenían exclusivamente personas pertenecientes a la élite o si, por el contrario, se involucraba también a la población del común. Es posible que se hayan llevado a cabo contiendas específicas en las cuales sólo tomaba parte la élite, pero en lo que se refiere a batallas entre poblaciones en donde era necesario defenderse o cuyo objetivo era el de atacar a otras poblaciones, lo más probable es que hayan reclutado a miembros de la población del común. No está claro el proceso de dicho reclutamiento ni tampoco las ventajas o beneficios que las personas obtenían por su participación en la guerra o de las sanciones a las que estaban sujetas si no lo hacían. Tampoco se sabe con seguridad si el éxito en batalla proporcionaba algún tipo de movilidad social para las personas del pueblo.

En los textos no hay referencias claras de la participación en la guerra de las personas no pertenecientes a la élite. Algunos mayistas creen que la guerra era una empresa exclusiva de la élite y que su motivación era puramente ritual. Por otro lado, hay indicios que muestran que una gran parte de la población estaba involucrada en las contiendas bélicas. Primero, los españoles se enfrentaron a fuerzas numerosas, por lo que debió darse la movilización de la mayoría de la población masculina adulta. Segundo, algunas fortificaciones son tan formidables que sugieren el ataque de grandes fuerzas. Si sólo se enfrentaban las élites el número de combatientes hubiera sido muy reducido. En lo que los mayistas si concuerdan es en que eran las élites las que iniciaban las guerras y eran ellas quienes organizaban y comandaban las campañas (Webster, 1999: 345).

Por estudios etnohistóricos y lo que se sabe del Posclásico en Yucatán se podría decir que la organización social maya se componía de diferentes niveles encabezados por el *halach uinic*, también llamado *ahau*, palabra que en los diccionarios manuscritos del siglo XVI se define como «rey, emperador, monarca, príncipe o gran señor». El *halach uinic* era el jefe de estado, el gobernante, la más alta autoridad administrativa y ejecutiva del estado, también era la máxima autoridad religiosa. Debajo del *halach uinic* se encontraban los *bataboob*, los señores o gobernantes inferiores. Ellos eran los magistrados locales que admi-

nistraban los asuntos de las ciudades y pueblos. Los *bataboob* ejercían la autoridad ejecutiva y judicial en sus comunidades; no obstante en tiempos de guerra todos servían bajo un jefe militar supremo, y cada *batab* comandaba personalmente a sus propios soldados (Sharer, 1994: 499).

Había dos tipos de capitanes en la guerra: uno cuyo cargo era hereditario y perpetuo, el *batab*, y el otro, que era elegido por tres años, llamado *nacón*. Parece ser que el *nacón* era quien formulaba la estrategia de guerra, mientras que los *bataboob*, líderes hereditarios, dirigían a sus respectivos contingentes a la batalla. Respecto a la guerra, esta diferenciación hace al *nacón* el más importante de los dos (Landa, 1978: 52; Sharer, 1994: 500).

Estos dos capitanes se ocupaban de la guerra. En cada pueblo había gente escogida como soldados que acudían a sus armas cuando era necesario; a estas personas se les llamaba *holcanes,* y cuando éstos no eran suficientes, reclutaban más gente. Cuando había guerra los capitanes les pagaban a los *holcanes* con sus propios recursos y si éstos no eran suficientes el pueblo ayudaba a pagarles, y era el pueblo quien les proporcionaba la comida (Landa, 1978: 52).

Seguían en la escala social los consejeros o *ah cuch caboob*. Éstos tenían voto en el gobierno y su consentimiento era requerido para las decisiones más importantes. Los *ah kulelob* eran los asistentes de los *bataboob*. Los *tupiles* eran los responsables de mantener la ley y la paz. Los sacerdotes *chilanes* eran quienes transmitían al pueblo las respuestas y los mensajes de los dioses y el *sayón nacón* (no confundir con el jefe militar que porta el mismo título de *nacón*, mencionado con anterioridad), cuyo cargo era de por vida, era el encargado de los sacrificios. También se encontraban los *ahkinoob*, término genérico para «sacerdote» (Landa, 1978: 50-51; Sharer, 1994: 500-502). Es posible que ellos hayan tenido una participación indirecta en la guerra; podrían haber sido los que les indicaran cuáles días eran propicios para hacer una batalla y cuáles no o interpretar señales divinas relacionadas con esas contiendas, pero no se tienen datos de que tomaran parte directa en las batallas.

La gente del común, por lo general, eran los agricultores, quienes asimismo eran los constructores de edificios y calzadas. Ellos edificaban las casas de los señores, los proveían de alimentos y tomaban parte en la guerra. Otra obligación de las clases inferiores era la de pagar tributo al *halach uinic*, presentar obsequios a los señores locales y hacer ofrendas a los dioses a través

de los sacerdotes. No se sabe con qué término se referían a esta gente en la antigüedad; los diccionarios del siglo XVI dicen *ah chembal uinicob, memba uinicob* y *yalba uinicob*, «gente del común, plebeyos»; literalmente esta palabra yucateca significa «los inferiores u hombres de abajo». Al final de la escala social se encontraban los esclavos, *p'entacob,* quienes podían ser comprados o prisioneros obtenidos en la guerra (Landa, 1978; Sharer, 1994: 502-503; Webster, 1999: 351). Como se mencionó con anterioridad, no se sabe con seguridad qué tipo de participación tuvo este sector en la guerra.

No hay evidencia de organizaciones militares especializadas ni de ejércitos de tiempo completo entre los mayas. Más bien, hombres de élite servían como el núcleo de los participantes y líderes militares, complementados (según Webster) por reclutas de la gente del común, que eran movilizados en caso de guerra, esencialmente como un patrón de milicia de organización y reclutamiento (Webster, 1999: 346).

Otra consideración de importancia es la logística. A menos de que se encontraran en territorio aliado o contaran con transporte acuático, los guerreros deberían cargar con sus alimentos, o éstos habrían de ser llevados por gente del común, en cuyo caso debían llevar comida para los guerreros y para sí mismos[5]. Esta situación restringía la duración y la extensión espacial de las campañas. Una solución parcial podría haber sido el apropiarse de alimentos en territorio enemigo (*Ibid.*: 347). Webster sugiere que las contiendas pudieron ser estacionales, justo antes o después de las cosechas, cuando las provisiones hubieran sido accesibles en territorio enemigo, ya fuera en el campo o en lugares de almacenamiento; esto hubiera permitido a un gran número de combatientes pasar un tiempo considerable en territorio hostil (Webster, 2000: 100). Desafortunadamente no está claro dónde se llevaban a cabo las batallas, excepto en aquellos lugares donde las fortificaciones sugieren que fue realmente atacado un centro.

Para mantener buenas relaciones políticas y militares debieron darse alianzas matrimoniales, intercambio de regalos y visitas de los gobernantes o de sus representantes entre los gobiernos. El mantener vínculos de intercambio y cooperación aseguraría la integridad de las entidades y las haría más efectivas cuando se presentaran hostilidades por parte de un tercero (Webster, 2000: 107).

5. Landa dice que las guerras duraban poco debido a que los no combatientes debían llevarles las provisiones por falta de bestias (Landa 1978: 53).

2. *Las armas*

Uno de los temas más importantes cuando se habla de guerra son las armas (Follet, 1932; Turney-High, 1971, y Brokmann, 1995). Éstas tienen un efecto dialéctico sobre la práctica militar de una sociedad, debido a que modifican el combate y éste a su vez las transforma a ellas (Brokmann, 1995: 1).

Lo que se sabe acerca de las armas y la forma de hacer la guerra es gracias a los restos materiales, representaciones plásticas y a crónicas escritas de los siglos XVI y XVII. Diego de Landa, refiriéndose a las armas de los yucatecos, escribió:

> Que tienen armas ofensivas y defensivas. Las ofensivas eran arcos y flechas que llevaban en sus carcajes con pedernales por casquillos y dientes de pescados, muy agudos, las cuales tiran con gran destreza y fuerza. Los arcos son de un hermoso palo leonado y fuerte a maravilla, más derechos que curvos, y las cuerdas (son) del cáñamo de la tierra. La largura del arco es siempre algo menor que la de quien lo trae. Las flechas son de (unas) cañas muy delgadas que se crían en las lagunas y largas de más de cinco palmos; átanle a la caña un pedazo de palo delgado, muy fuerte, en que va insertado el pedernal. No usaban ni lo saben poner ponzoña, aunque tienen harto de qué. Tenían hachuelas de cierto metal y de esta hechura, las cuales encajaban en un mástil de palo y les servían de armas y para labrar la madera. Dábanles filo con una piedra, a porrazos, pues el metal es blando. Tenían lanzuelas cortas de un estado con los hierros de fuerte pedernal, y no tenían más armas que éstas. Tenían para su defensa rodelas que hacían de cañas hendidas y muy tejidas, redondas y guarnecidas de cueros de venados. Hacían sacos de algodón acolchados y de sal por moler, acolchada en dos tandas o colchaduras, y estos sacos eran fortísimos. Algunos señores y capitanes tenían como morriones de palo, pero eran pocos, y con estas armas y plumajes y pellejos de tigres y leones puestos, iban a la guerra los que los tenían (Landa, 1978: 51-52).

Las armas mejor documentadas son las utilizadas en el Clásico Tardío y Posclásico. Éstas fueron elaboradas principalmente de piedra, madera, hueso, concha, dientes de peces, pieles, fibras, y ocasionalmente de metal[6].

El armamento se clasifica en dos grandes grupos: ofensivo y defensivo. Las armas ofensivas identificadas en el Clásico Tar-

6. Landa menciona «hachuelas de cierto metal», que servían tanto como arma como para trabajar madera, e incluye un dibujo (Landa 1978: 52).

dío son lanzas, mazas, hachas, garrotes, hondas y el *atlatl* o lanzador de dardos. La utilización del *atlatl*[7] es un tema que todavía se discute. Las armas defensivas muestran una gran variedad de armaduras, diversos tipos de escudos y los tocados de los guerreros, que incluyen elementos funcionales (Brokmann, 1995: 2).

En épocas posteriores utilizaban cuchillos, arcos[8], flechas, lanzas, dardos, cuyas puntas estaban hechas de obsidiana, pedernal o dientes de peces[9], una especie de *atlatl*[10], o lanzadardos, hachas, hachuelas, macanas, mazas, garrotes (con y sin navajas), rodelas, varas, espadas de madera con navajas, espadas como montantes de a dos manos, dagas hechas de una madera negra llamada *chilul*[11], hondas y piedras[12].

Se protegían con escudos, trajes de algodón acolchados y protectores en diversas partes del cuerpo. Existen figurillas de barro que muestran a guerreros ataviados de esta manera. También se encuentran algunas esculturas de escala natural y más pequeñas con representaciones de guerreros en Yucatán, Campeche y Quintana Roo principalmente. La mayoría de las armas tienen su origen en el Preclásico, con la excepción de los arcos y las armaduras de algodón enguatado[13].

7. Hassig considera que el *atlatl* aparece representado como símbolo de poder asociado al centro de México pero que no formaba parte del armamento militar (Hassig, 1992: 73). No obstante, se han recuperado varios dardos y lanzadores de madera, del Cenote Sagrado de Chichén Itzá (Coggins y Ladd, 1992: 245-256). Y es muy probable que algunos de ellos hayan tenido un uso práctico y funcional en la guerra.

8. El arco es una introducción tardía en Mesoamérica que llegó de Norteamérica. Los mayas lo utilizaron hasta el Posclásico. No aparecen representados en el arte, pero los españoles nos dan cuenta de su existencia.

9. Los dientes de algunos peces, como el tiburón, se utilizaban como puntas de flecha (Landa, 1978: 51).

10. El *atlatl* o lanzador de dardos es un arma utilizada principalmente en el centro de México. La utilización de éste en el área maya es una cuestión que aún se debate en el medio académico. Aparecen representaciones de *atlatl* desde el Clásico Temprano hasta el Postclásico, por lo que en el presente trabajo se incluyen dentro de la lista de armas. Con ello no se pretende afirmar ni negar su uso en la guerra por los mayas.

11. Entre las armas de choque Repetto menciona espadas y dagas de esta madera (Repetto, 1985: 36).

12. Es curioso que los mayas limitaran el uso de la cerbatana a la cacería de aves y no la emplearan como arma y que no aplicaran veneno a sus proyectiles como algunos grupos de Sudamérica.

13. De acuerdo con Webster, estos trajes acolchados fueron la única innovación en el armamento a través de la historia cultural maya (Webster, 1999: 343).

El armamento lo han clasificado de diversas maneras. Turney-High lo divide en armas arrojadizas (dardos, flechas y jabalinas o lanzas arrojadizas), de choque (mazas, espadas, lanzas, cuchillos), protectoras (escudos y armaduras; en el caso maya, las protecciones acolchadas de algodón) y móviles (como los carros de guerra usados por los egipcios y romanos) (Turney-High, 1971: 5-19). Siguiendo este esquema Repetto indica que los mayas carecieron de armas móviles porque no tenían bestias como el caballo, que, debidamente entrenado, les hubiera servido de ayuda en la guerra (Repetto, 1985: 38).

Basándose en evidencia lítica[14] y en representaciones escultóricas de las zonas del río Usumacinta y La Pasión, Carlos Brokmann hace un análisis del armamento y las posibles tácticas utilizadas por los mayas del Clásico Tardío. En su estudio señala tres sistemas de armamento creados a partir de la asociación funcional de ciertos tipos de armas ofensivas y defensivas. El primer sistema de armamento es lo que él ha denominado «infantería pesada» (puntas grandes, lanzas pesadas). Dotado de un mayor alcance e instrumentos adecuados para el alanceo de corte y desgarre, el combatiente dependía de una armadura completa o casi completa para su protección y un escudo utilizado sólo para desviar el golpe del contrario. Empleaban lanzas pesadas (lanza larga), escudo pequeño del tipo rodela, escudo largo y flexible amarrado al asta de la lanza en combinación con armaduras completas o semicompletas, rodilleras y muñequeras. Los personajes representados con este sistema de armamento son nobles del más alto rango, *ahauoob* o *cahaloob* (Brokmann, 1995: 3 y 7) (fig. 37).

El segundo sistema de armamento, la «infantería ligera» (puntas medianas), se trata de lanzas con potencial de penetración medio. Además de golpear al adversario lo habrían perforado. Consiste en la combinación de lanzas con punta mediana, armadura ligera y escudo rígido para detener el ataque (*Ibid.*: 3-4).

El tercer sistema corresponde a las puntas pequeñas. Las puntas que se utilizan en este sistema están diseñadas para per-

14. El estudio de Brokmann sólo incluye las armas que tienen puntas de piedra; deja fuera las hachas, hachuelas, mazas, garrotes, etc., así como las armas de materiales perecederos, pero se retoma su clasificación, ya que también está basada en las imágenes de guerreros. Es posible que las armas que no están representadas hayan sido de uso complementario a las otras, o utilizadas por las personas no pertenecientes a la élite, quienes tampoco aparecen representadas en los monumentos.

forar al oponente. Debido a su tamaño reducido y a su potencial de penetración, parece no haber sido importante su recuperación, por lo que debieron ser armas arrojadizas. En este sistema se emplean dardos y el *atlatl* o lanzador, armadura especializada, casi siempre completa, y escudo rígido de forma rectangular con bordes flexibles funcionales (Brokmann, 1995: 4, 5 y 7). A pesar de no encontrarse representadas en los monumentos, en este trabajo se incluye dentro de este sistema también a las flechas disparadas con arco, proyectiles con puntas pequeñas, ya que se tienen referencias de ellas en algunos relatos de los siglos XVI y XVII.

La infantería ligera tenía un alcance menor que la infantería pesada, pero contaba con mayor movilidad debido a la sencillez de su protección corporal, proporcionada por un escudo rígido que implicaba que el arma ofensiva se manejaba con el otro brazo. La infantería pesada contaba con mejor protección corporal. A esta división pertenecían los individuos de mayor rango. Los distintivos que llevan en los escudos, armas y vestimenta podrían indicar su prestigio, linaje, nivel social o su pertenencia a órdenes militares (*Ibid.*: 3-5).

Algo importante de señalar en cuanto a las armas de los mayas es que ninguna era tecnológicamente especializada, costosa ni particularmente difícil de aprender a usar. Cuando existía un acceso privilegiado a armas más efectivas, ello podía aumentar o disminuir los intereses de la élite en contra de aquellas personas menos equipadas; también estas armas podían servir como símbolos de riqueza y de estatus. Pero esta disparidad no existía entre la sociedad maya. Si bien la élite podría haber poseído armas de particularmente fina calidad, la gente del común podría también haber fabricado versiones razonablemente efectivas de cualquiera de estas armas, muchas de las cuales de por sí ya eran de empleo rutinario en la caza. Más aún, los relatos etnohistóricos sugieren que los guerreros de todos los rangos guardaban armas en sus casas y que por lo tanto les eran fácilmente accesibles (Webster, 1999: 343).

La única excepción al carácter igualitario de la tecnología militar maya serían las canoas utilizadas en la guerra. Las canoas grandes eran extremadamente costosas de hacer y podrían haber estado monopolizadas por las élites. Representaciones del Posclásico muestran enfrentamientos que incluyen canoas, como en las pinturas del Templo de los Guerreros de Chichen Itzá (Webster, 1999: 343; 2000: 81).

3. *Atavíos e instrumentos musicales*

La mayoría de ejércitos del mundo, en todas las épocas, han hecho de los atavíos e instrumentos musicales parte integral de la actividad bélica. Cuentan con vestimentas de carácter práctico, efectivamente útiles en combate, como los uniformes que los identifican como aliados o enemigos, y elementos defensivos (corazas, petos, cascos, etc.) y con vestiduras de carácter ceremonial como las insignias, condecoraciones y uniformes de gala que no son necesarios en los enfrentamientos.

Para los mayas hacer la guerra era todo un acontecimiento. En las batallas se ponían pintura de guerra en el rostro y utilizaban banderas o estandartes e instrumentos musicales. En la pintura corporal predominaban los colores negro[15], rojo y blanco. Los atavíos marciales incluían insignias además de los elementos útiles en combate. Entre los instrumentos los cronistas mencionan tambores de diversos tamaños, sonajas, caracoles de mar, trompetas y trompetillas. Bernal Díaz del Castillo relata muchos pasajes de batallas entre indígenas y españoles, describiendo sus armas, vestimentas y la forma en que se enfrentaban a ellos:

> Y los indios naturales dél (Champotón) y de otros sus comarcanos se juntaron todos como la otra vez cuando nos mataron sobre cincuenta y seis soldados y todos los más salimos heridos, según memorado tengo, y a esta causa estaban muy ufanos y orgullosos, y bien armados a su usanza, que son arcos, flechas, lanzas tan largas como las nuestras y otras menores, y rodelas y macanas, y espadas como de a dos manos, y piedras y hondas y armas de algodón, y trompetillas y atambores, los más dellos pintadas las caras de negro y otros de colorado y blanco, y puestos en concierto, esperando en la costa para en llegando que llegásemos a tierra dar en nosotros (Díaz, 1981: 42).

> Ya de día claro vimos venir por la costa muchos más indios guerreros con sus banderas tendidas y penachos y atambores, y se juntaron con los primeros que habían venido la noche antes, y luego hicieron escuadrones y nos cercaron por todas partes, y nos dan tales rociadas de flechas y varas y piedras tiradas con hondas, que hirieron sobre ochenta de nuestros soldados, [...] (*Ibid.*: 33).

15. La pintura negra de los guerreros se asocia con las fuerzas del inframundo, la oscuridad y la muerte (Nájera, 1991: 86).

Los instrumentos musicales han tenido un papel importante en las guerras; ya sea individualmente, ya sea agrupados en bandas marciales, han marcando el paso, señalado cambios en la estrategia, transmitido señales o mensajes y animado a los combatientes.

Con respecto a los atavíos que los mayas portaban en combate, ya fueron mencionados en el apartado anterior porque se consideran directamente relacionados con los sistemas de armamento. Tanto Díaz como Landa mencionan el uso generalizado en las contiendas de penachos y trajes de algodón acolchados, pero hay otros elementos que aparecen en las representaciones que probablemente hayan sido parte de la parafernalia militar pero que eran de carácter ceremonial, para uso exclusivo en ocasiones especiales, como los grandes y pesados tocados con cabezas de animal, los cetros y barras ceremoniales, entre otros.

En general, las representaciones de guerreros retratan a los más altos dignatarios y personajes destacados, exhibiendo algunos toda la parafernalia militar. Sin embargo varios de los atavíos parecen de carácter ceremonial: combinan rasgos de deidades y animales, principalmente de felinos, aves y serpientes, posiblemente para adquirir mediante un proceso mágico sus atributos sagrados y reforzar el vínculo con las deidades que representan. Sólo los personajes más importantes llevaban pieles de jaguar, símbolo del poder y de las fuerzas nocturnas y terrestres (Nájera, 1991: 73).

Es probable que los mayas portaran elementos rituales, mágicos y simbólicos en sus batallas para propiciar el éxito y también como una suerte de protección mágica. Sin embargo, es posible que algunos de estos elementos simbólicos no hayan estado necesariamente presentes en el combate sino que se utilizaran en ocasión del relato de la historia y la celebración del desenlace de la contienda, para imprimir magnificencia al evento dramatizado (*Ibid.*: 85).

II. ASPECTOS RITUALES DE LA GUERRA

Anteriormente la literatura sobre la guerra entre los mayas tendía a enfatizar sus aspectos rituales, especialmente el sacrificio humano, y se pensaba que la guerra estaba motivada básicamente por factores religosos.

A partir de los años setenta, y conforme se fue recuperando

más evidencia de conflictos, se desarrolló simultáneamente una serie de interpretaciones encontradas: la guerra del Clásico maya estuvo motivada por aspectos religiosos o por el interés de expandir el territorio (Webster, 2000: 104). Algunos mayistas, incluyendo a Webster, creen que la guerra entre los mayas desde sus orígenes en el Preclásico tuvo fundamentalmente motivaciones materiales y políticas, aunque muchos enfatizan más los conflictos ideológicos y rituales. Lo extraño en estos puntos de vista es la innecesaria oposición entre las motivaciones rituales y materiales para la guerra. En la antigüedad, prácticamente todas las guerras, y en todas partes, estaban convencionalizadas de alguna manera, y combinaban el ritual con el objetivo de la ventaja estratégica, política o material (*Ibid.*: 105).

Los rituales, además de su aspecto religioso, también son sumamente importantes en el plano social, en cuanto que unifican al grupo que participa en ellos y se refuerzan los vínculos entre los miembros de la comunidad durante el ceremonial. Es importante tener en cuenta que en todas las sociedades los ritos responden a necesidades económicas, políticas, sociales y/o psíquicas (Nájera, 1996: 221).

La preparación para la guerra, las campañas mismas y las ceremonias que les seguían estaban fuertemente ritualizadas. De acuerdo con algunas reconstrucciones, la iniciación del conflicto estaba condicionada por fechas propicias, eventos astronómicos y la adivinación. El ritual era imperativo en la conducción de la guerra, su existencia no causaba desequilibrio en la capacidad militar (al menos hasta la llegada de los españoles) porque los oponentes compartían fuertemente los mismos conocimientos y tendencias culturales. Es posible que los combates formales hayan tenido fases altamente coreografiadas y estilizadas, y tal vez hasta hayan sido arreglados de antemano en algunos casos[16], pero este tipo de acontecimientos es muy difícil de probar con información proveniente del arte y de los textos (Webster, 1999: 346-347).

Descripciones hechas por los españoles relatan que en un campamento abandonado súbitamente por los itzaes en 1631 se encontró un «altar», ropajes de sacerdote, incensarios con el copal que se había quemado en ellos, imágenes de madera y tres «ídolos» con forma de animales (Jones, 1998: 50, cit. por

16. Algunos eventos políticos y militares se hacían coincidir con fechas importantes (Hassig, 1992: 76).

Webster, 2000: 80). Esto sugiere que al menos un sacerdote acompañaba a los combatientes y que llevaría a cabo los ritos y ceremonias pertinentes en el mismo campamento o campo de batalla.

Que el capitán principal de la guerra, el *nacón*, fuera elegido con tantas ceremonias, y que se le obligara a vivir en un régimen de abstinencia observando reglas estrictas durante los tres años que duraba su cargo, obedecen al peso que el factor religioso tenía en la guerra.

Durante su gestión el *nacón* debía apartarse de la vida normal y guardar celibato, se le prohibía tener relación con cualquier mujer, incluyendo la suya, ni para servirle los alimentos; tampoco se relacionaba apenas con el pueblo. Era tratado con mucha reverencia, no podía comer carne, y sólo se alimentaba de pescados e iguanas, no se emborrachaba durante este tiempo y en su casa tenía las cosas de su servicio apartadas. Pasados estos tres años, volvía a vivir como antes (Landa, 1978: 52).

En la fiesta anual llamada *pacumchac*, en el mes de *pax*, bailaban un baile de guerra denominado *holkanakot*, que quiere decir baile de guerreros. Mientras la gente hacía sus ofrendas y oraciones, los señores llevaban al *nacón* en hombros en torno al templo y lo sahumaban. Las festividades duraban cinco días y era un evento muy solemne, ya que estaba relacionado con asuntos de guerra y para alcanzar la victoria sobre los enemigos (*Ibid.*: 83-84).

También efectuaban ciertos rituales tras concluir una batalla. Después de la victoria les quitaban la mandíbula a los muertos, la descarnaban y se la ponían en el brazo (posiblemente como trofeo). También hacían grandes ofrendas de los despojos y sacrificaban a los cautivos (*Ibid.*: 52). Algunos trajes e insignias de la élite incluían las cabezas y otras partes del cuerpo de los enemigos asesinados (Webster, 1999: 349).

La guerra, fuertemente ritualizada y cargada ideológicamente, tenía implicaciones simbólicas especiales para los conceptos de realeza del Clásico. Los mayistas aceptan ampliamente que uno de los deberes fundamentales del gobernante era el de garantizar el orden y equilibrar el cosmos animado, propenso al desorden. El orden y el equilibrio, a su vez, aseguraban el bienestar del reino del gobernante, sus súbditos, su persona y su linaje. El éxito en la guerra reflejaba la eficacia sobrenatural del gobernante, y, sin duda, el fracaso le quitaba mérito. De ahí que la participación en la guerra fuera parte esencial del papel real y

también figurara en ceremonias como la designación del heredero y la ascención al trono (*Ibid.*: 349).

Es evidente que las causas últimas de la guerra son político-materiales, aunque está también la finalidad de obtener prisioneros para los ritos de sacrificio. Sus formas y manifestaciones en el registro arqueológico están altamente ritualizadas. Ello revela que, definitivamente, la religión jugaba un papel muy importante en la guerra aunque no era el factor determinante de los conflictos bélicos. Para comprender el fenómeno de la guerra entre los mayas, no deben considerarse como opuestos los motivos económicos y políticos de los aspectos religiosos, ya que todo formaba parte de lo que era hacer la guerra.

A este respecto, Stuart señala que se debe tener precaución al afirmar que la guerra era principalmente de carácter ritual, ya que «los eventos de guerra descifrados, hasta el momento, no son explícitos en enfatizar a las motivaciones rituales por sobre las motivaciones materiales» (Stuart, 1995: 324, citado por Webster, 1999: 349). No hay duda, sin embargo, de que los aspectos rituales de la guerra entre los mayas no son su objetivo ni motivación únicos. Determinar hasta qué punto la guerra fue motivada por razones ideológicas es una cuestión insoluble (*Ibid.*: 350):

> No obstante la manera en que los mayas hayan elegido pensar sobre sus guerras y por más ritualizadas que nos parezcan desde nuestra perspectiva, no cabe duda de que funcionaron para mantener y expandir los sistemas políticos, eliminar enemigos, establecer dominio político o ventajas estratégicas, adquirir y redistribuir recursos básicos y poblaciones, y facilitar la movilidad social de individuos y facciones (Webster, 2000: 11).

Sin duda la guerra entre los mayas no es una excepción del conocido enunciado de Clausewitz: «La guerra es la mera continuación de la política por otros medios» (Clausewitz, 1972: 24).

1. *Deidades asociadas con la actividad bélica*

Para los mayas no existe un solo dios en particular considerado como dios de la guerra. No hay elementos suficientes para decir que tuvieron un dios específico con atribuciones exclusivamente asociadas con la actividad bélica o que fuese objeto de cultos relativos a la guerra, como lo fue el dios Marte en el Viejo Mun-

do. En cambio, según la región y la época, distintos dioses fueron relacionados con la guerra.

Sharer dice que el concepto de dios de la guerra, dios de la muerte por violencia y del sacrificio humano, está personificado en Buluc Chabtan, Dios F[17] (Sharer, 1994: 535). En las Tierras Altas, durante el Posclásico, se tiene a Tohil, deidad quiché asociada al fuego, que tiene suficientes elementos que permiten asociarlo con el carácter guerrero de los quichés, y en las Tierras Bajas se considera al dios solar, Kinich Ahau, como patrono de los guerreros.

El Dios K, Bolon Dzacab, está relacionado con el sacrificio y la guerra y podría considerarse como la representación del poder guerrero. Como cetro maniquí se asocia con el poder del gobernante a través de la guerra y el sacrificio, también con el linaje y la transmisión del poder (Brokmann, 1995: 6).

Bastarrachea indica que entre los mayas yucatecos antiguos había varios dioses de la guerra, entre los que se puede mencionar a Kaaku Pacat, Ah Ch'uy Kaak, Cit Chac Coh y Ox Halal Chan (Serpiente de las Abundantes Flechas)[18]. Los itzaes rendían veneración a Hox Chun Cham (Serpiente de los Tres Tronos o de los Tres Orígenes) y Pak Oc (Pies Pegados), y como remanente del culto a los dioses guerreros, los lacandones contemporáneos tienen en su panteón a Ah Kaak (Señor del Fuego), que es principalmente dios de la caza, del valor y de la fabricación de las flechas, puesto que los lacandones actuales no participan en actividades guerreras (Bastarrachea, 1970: 85-86).

Con respecto a Ah Kaak, después de haber analizado sus atributos, Bruce dice que lo considera como el dios de la guerra. En el sentido más estricto es el dios de la caza, del valor y de la manufactura de flechas. Aunque es el creador del fuego, en las leyendas es tenido en cuenta principalmente por su valor en la cacería y por su costumbre de arrancar los corazones a sus presas, pintándose después con su sangre, tal como lo hacían antiguamente los sacerdotes que embadurnaban las imágenes de sus dioses con la sangre del corazón de las víctimas. Actualmente, en ciertas ceremonias, la pintura se hace con achiote (Bruce, 1965: 122-123).

17. Sharer sólo menciona a deidades de las Tierras Bajas. Buluc Chabtan solamente aparece en códices, y muy pocas veces.

18. En el *Chilam Balam de Chumayel* aparece el nombre de esta deidad como otro dios de la guerra (Roys, 1933: 76).

De Kaaku Pacal y Ah Ch'uy Kaak se sabe lo siguiente:

> Veneraban un ídolo que fingieron traían en las batallas, una rodela de fuego, con que se abroquelaba, llamado Kakupacat, «Vista de fuego». En las guerras llevaban cuatro capitanes un ídolo cuyo nombre era Ah Chuy Kak que era el dios de sus batallas (López de Cogolludo, 1971: tomo 1, libro IV).

Según López de Cogolludo a otros dioses de los itzaes se les llevaba también a los combates como era costumbre en Yucatán (*Ibid.*: tomo 3, libro IX).

Otra deidad asociada con la guerra es Bolon Oc Te o Bolon Yoc Te. Durante el periodo Clásico, en algunos monumentos estilísticamente relacionados con la región del Usumacinta, se encuentra a gobernantes ataviados como guerreros que según los textos epigráficos representan a Bolon Oc Te. Al vestirse como él, los gobernantes se estarían representando a sí mismos como la deidad. En los libros del *Chilam Balam*, Bolon Oc Te es un dios asociado con la muerte violenta, con el hambre y en general con las desgracias de la guerra (Velásquez, 2002).

Una de las advocaciones de Venus como deidad es la de dios de la cacería y por lo tanto se le asocia, de una manera simbólica, con la cacería de hombres, o sea, la guerra. Esto no sólo es válido para los mayas del Clásico sino que en los estudios etnográficos contemporáneos Venus aun aparece con atributos marciales. Algunos especialistas consideran también que los dioses negros de los códices como el Dios L, Y y Z se asocian a la cacería y tienen atributos marciales, lo que los relaciona con la actividad guerrera (Velásquez, 2000).

III. REPRESENTACIONES Y MANIFESTACIONES DE GUERRA

En toda el área maya se han encontrado evidencias de conflictos bélicos entre las distintas entidades políticas. La evidencia consiste en construcciones fortificadas y elementos defensivos, destrucción y desmantelamiento de edificios, incendios, artefactos, representaciones escultóricas y pictográficas, así como textos epigráficos. La lista de sitios con este tipo de evidencia sería interminable.

Entre las áreas principales en donde se han recuperado evidencias de guerra se encuentran: la región de Petexbatún en el corazón del río de la Pasión en Guatemala, donde se localizan sitios como Punta de Chimino, Tamarindito, El Excavado, Agua-

teca y Dos Pilas; la zona del río Usumacinta, entre México y Guatemala, tiene sitios como Yaxchilán, Piedras Negras, El Cayo y La Mar, que cuentan con un amplio *corpus* escultórico con textos epigráficos referentes a la guerra; en Chiapas, sitios como Toniná y Bonampak; en Yucatán en donde hay varios sitios con representaciones de guerreros y cautivos como Chichén Itzá y Mayapán, por mencionar algunos; en otras áreas, como las Tierras Altas, si bien no se cuenta con el mismo tipo de evidencia material (tal vez por la falta de estudios al respecto), se tienen relatos escritos por españoles acerca de los conflictos entre los distintos linajes y grupos étnicos y de las batallas que ellos mismos sostuvieron con los mayas.

1. *Arquitectura y elementos defensivos*

Sitios con fortificaciones como muros, fosos y otros elementos defensivos se encuentran presentes desde el Preclásico Tardío y se han encontrado representaciones píctográficas que datan desde el Clásico Temprano, pero los primeros registros escritos (textos epigráficos) que se conocen corresponden a finales del Clásico Temprano y principios del Clásico Tardío (siglos VI y VII d.C.). Posteriormente las referencias a la guerra se incrementan durante todo el Clásico Tardío, especialmente en el siglo VIII d.C. Existen estilos regionales diferentes para expresar la guerra, algunos altamente metafóricos que dificultan la comprensión de su importancia histórica. Desafortunadamente la guerra es muy difícil de documentar y analizar empleando únicamente vestigios arqueológicos, y muy pocos proyectos se han dado a la tarea de investigar específicamente este fenómeno. Mucho de la discusión en torno a este tema se debe a la escasa o ambigua información con que se cuenta (Webster, 1999: 336-337).

Los españoles encontraron varias clases de fortificaciones; en algunos casos los centros políticos estaban construidos en posiciones defensivas como islas y valles rodeados de barrancos. Se excavaron fosos alrededor de algunos centros, complementados algunas veces con empalizadas de madera o plantas espinosas. Algunos centros estaban rodeados por paredes de piedras, y posiblemente con empalizadas en la parte superior. También se erigían rápidamente barreras en los alrededores, para retrasar la penetración de las fuerzas enemigas y también para hacerlas vulnerables a una emboscada. Estas mismas estrategias debieron ser utilizadas en la época prehispánica (*Ibid.*: 344).

Las fortificaciones eran de diseño simple y su construcción poco costosa. No parece que los mayas desarrollaran una tradición distintiva ni sofisticada de arquitectura militar. Las defensas generalmente servían para proteger al aparato gobernante y rara vez para proteger a una población residencial considerable. Dos de las fortificaciones más tempranas que se conocen son la de Becán y la de Los Naranjos[19], que probablemente fueron construidas en el Preclásico Tardío (fig. 40), y una de las más tardías es la muralla de Mayapán, abandonada tan sólo dos generaciones antes de la llegada de los españoles (Hassig, 1992: 36; Webster, 1999: 344-345). Se han encontrado fortificaciones también en Chacchob, Dzonot Ake, Tulum, Aguateca, Punta de Chimino y Kinal, por mencionar tan sólo algunas.

En Dos Pilas se observan restos de fortificaciones, muros y empalizadas que rodean al grupo principal y que corresponden a la fase final de ocupación del sitio. Los muros fueron construidos con piedras desmanteladas de las estructuras principales. Algunas estructuras fueron demolidas para utilizar el material en elementos defensivos (Demarest, 1993: 102-103; Sharer, 1994: 223) (fig. 41).

En el área de Petexbatún, en las últimas décadas del Clásico Tardío, se incrementó la guerra, por lo que las poblaciones amenazadas trataron de defender sus asentamientos y campos. Cuatro kilómetros y medio de empalizadas se han encontrado tanto dentro como alrededor de Aguateca, construidas evidentemente para defender a la capital y sus accesos hacia las fuentes de agua y los campos de cultivo, asegurando el abastecimiento de alimentos a la población asediada. Se han encontrado otros sitios fortificados en la región y no sorprende ver que las excavaciones han proporcionado evidencia de un pronunciado decaimiento en el nivel de vida de la gente en estos asentamientos sitiados (Demarest, 1993; Sharer, 1994: 231).

El ejemplo más dramático de esta situación es el sitio Punta de Chimino, donde las construcciones defensivas masivas aíslan a la península en que se encuentra el sitio. Tres fosos paralelos y barreras de piedra defienden su acceso desde tierra y convierten Punta de Chimino en una isla fortificada. Todo parece indicar que éste fue el último bastión de la antigua entidad política de Petexbatún. La última ciudad maya en sucumbir a los españoles fue Tayasal, a orillas del lago Petén Itzá, donde ambos

19. Los Naranjos es un sitio en Honduras de posible filiación maya.

bandos sostuvieron batallas hasta 1697, año en el que fue finalmente tomada.

2. *Representaciones pictográficas*

En Chiapas Bonampak conserva los murales mejor preservados que se conocen del área maya. La estructura 1[20] tiene tres cuartos totalmente pintados en donde se registra la designación del heredero al trono, en este caso el hijo de Yahaw Chan Muwan, y se muestran los eventos relacionados que tuvieron lugar en un lapso de dos años (790-792 d.C.) (Sharer, 1994: 254).

En el Cuarto 2 está pintada una de las obras maestras del arte maya, una escena de batalla vívida y dinámica que cubre las paredes y la bóveda. Toda la confusión y el horror del combate cuerpo a cuerpo están representados en esta escena (lám. 46). Las lanzas y jabalinas son arrojadas, los prisioneros son retenidos por los cabellos. En el centro de la escena se encuentra el líder de la batalla, Yahaw Chan Muwan, de pie, agarrando a un cautivo por el cabello y en la otra mano lleva una lanza decorada con piel de jaguar. Las secuelas de la batalla se presentan en la pared norte. El cautivo principal está sentado a los pies de Yahaw Chan Muwan, mientras que los demás prisioneros están distribuidos en los seis escalones de la plataforma, donde sangran por las puntas de los dedos, presumiblemente a resultas de una forma de tortura. Éstos son los prisioneros que serán sacrificados para santificar los rituales de designación del heredero (*Ibid.*: 255).

Algunos investigadores no consideran a la designación del heredero al trono como la razón que propició la construcción de la estructura 1, y piensan que el motivo principal fue el aniversario de los tres *hotunes* (quince años) del *ahpo* en el trono de Bonampak. Por ello Yahaw Chan Muwan dedicó el edificio en el año 791 d.C. y se llevaron a cabo las fiestas correspondientes, una gran batalla, la captura de prisioneros y su muerte sacrificial en 792 d.C. (Arellano, 1998: 283).

Independientemente de la motivación principal que llevó al gobernante a erigir el edificio, es importante señalar el carácter ritual del mismo. La fecha pintada en el cuarto 2 corresponde al 2 de agosto del año 792 d.C. En este día, en Bonampak, sucedió el paso cenital del Sol, un momento muy significativo en el

20. Esta misma estructura cuenta con dinteles labrados con escenas de captura (Matthews 1997: 243).

calendario solar mesoamericano. Por otra parte, precisamente en ese día se dio la conjunción inferior del planeta Venus, un momento favorable para la batalla. Se sabe que entre los mayas muchas veces se sincronizaban y adecuaban las acciones bélicas con las fechas de la desaparición de Venus (Galindo y Ruiz, 1998: 146-147; Nájera, 1991: 81). Con anterioridad se mencionó la estrecha relación que existe entre este planeta deidificado y la guerra.

Otros murales con escenas de enfrentamiento bélico se encuentran en Chichén Itzá, Yucatán. En el Templo de los Jaguares está representada una batalla que parece el asalto a algún poblado y entre las casas se ve a mujeres. En el Templo de los Guerreros hay guerreros ataviados con tocados, escudos, una especie de *atlatl* y flechas o lanzas, y cautivos, que se encuentran desnudos con el cuerpo pintado con franjas horizontales negras y blancas y los brazos atados hacia atrás.

3. *Representaciones escultóricas*

En Yaxchilán, a orillas del Usumacinta, se han encontrado más de 130 monumentos, lo que lo ha convertido en uno de los sitios más ricos en epigrafía. Cuenta tal vez con el *corpus* más extenso de inscripciones con referencia a la guerra. En varios dinteles se encuentran escenas de prisioneros junto a sus captores además de textos epigráficos conmemorando las victorias de sus gobernantes. Entre los gobernantes más famosos se encuentran Pájaro Jaguar III, Escudo Jaguar I, Pájaro Jaguar IV y Escudo Jaguar II (Mathews, 1997: 121-258). Sitios como Toniná, Naranjo y Ceibal, entre otros, también son muy ricos en representaciones que tienen que ver con la guerra (figs. 37, 38 y 39).

El cese periódico en la erección de monumentos o en la construcción de edificios en algunos sitios puede ser una señal de un posible conflicto o de la debilitación de las élites. Se ha propuesto también que el abandono de algunos centros en distintas épocas, así como el abandono más extendido de las ciudades al final del Clásico Tardío, se debió en buena parte a la guerra[21].

21. Hacia finales del periodo Clásico el militarismo no sólo estuvo presente, sino que fue uno de los temas más recurrentes en los textos y representaciones monumentales, por lo que Stuart considera que el proceso del colapso maya llegó al punto culminante tras siglos de prolongados conflictos y de tensión social sostenida (Stuart, 1998: 13).

4. *Inscripciones*

En cuanto al registro epigráfico, Stuart señala que no hay ningún glifo que signifique literalmente «hacer la guerra» (Stuart, 1995: 311, cit. por Webster, 2000: 91). Sin embargo, hay unos doce glifos cuyo significado está directamente relacionado con la guerra o que forman parte de enunciados de guerra. Un glifo controvertido, pero tal vez el más significativo de los asociados con la guerra, es el llamado «concha-estrella» o «tierra-estrella»[22]. Algunos epigrafistas piensan que este glifo se refiere a guerras territoriales mayores llevadas a cabo en fechas determinadas, asociadas con el ciclo de Venus[23], y que marcaba la derrota de una entidad política por otra (Webster, 2000: 91-93). Miller dice que utilizaban este glifo para registrar sus batallas más importantes (Miller, 1993: 407). No obstante, Stuart advierte que todavía no se comprende bien el sentido de este glifo e indica, además, que el significado de los glifos[24] debe derivarse de sus valores fonéticos y no de interpretaciones creadas a partir de los elementos pictográficos (Stuart, 1995: 311, cit. por Webster, 2000: 91).

Con respecto a este glifo Velásquez señala que lleva el logograma *ek*, que significa estrella y, por ende, que la palabra puede ser un verbo que contenga ese sonido (*ek'*). Buscando todas las entradas en los diccionarios de lenguas mayas no se encuentra ningún verbo con esa característica, de ahí el fracaso de los intentos de lectura del glifo. La solución que se propone vino de una lectura exhaustiva de las fuentes quichés, donde el verbo que emplean cuando Quicab y otros capitanes se lanzan a la guerra es *yek'* y en algunas variantes *yik'*, un verbo transitivo cuya acepción primaria no es «guerra» sino «pisar», «aplastar», «hollar», «humillar» y que en las fuentes quichés se utiliza con el sentido

22. Mathews lo llama «estrella de guerra» (Mathews 1997: 62), y Stuart, «estrella que llueve» o «guerra sideral», y debe referirse a la conquista de un sitio, una señal de derrota militar. Este glifo, aún sin descifrar, probablemente significa algo parecido a «caer», «hundirse» o «descender» (Stuart, 1998: 10).

23. Este glifo incluye el signo *ek'*, o «estrella», que algunos identifican con Venus. Por mucho tiempo la llamada «guerra sideral» fue interpretada como conflictos ritualizados asociados a Venus. Sin embargo, se debe mencionar que algunos de los eventos marcados con este glifo coinciden al parecer con fechas astronómicamente significativas, pero no todos (Stuart, 1998: 10).

24. Se debe tener en cuenta que los textos epigráficos relatan la «historia oficial». En ellos se ven reflejadas las intenciones y los puntos de vista de quienes ordenaron su elaboración (los vencedores). Por lo tanto están sujetos a contener distorciones en beneficio propio u omisiones (Webster 2000: 90).

de «someter en guerra». En las lenguas de las Tierras Bajas la cognada de *yek'* o *yik'* es *chek'* en las lenguas yucatecanas y *tek'* en las lenguas cholanas y tzeltalanas (Velásquez, en prensa). Esta asociación de «pisar» y «humillar» la vemos claramente representada en algunas estelas y materializada en los escalones que tienen la imagen de un cautivo de guerra (figs. 37 y 39).

Referente a la guerra es importante tomar en consideración no sólo las inscripciones sino el patrón de asentamiento, elementos arquitectónicos, restos óseos y todo aquello que contribuya a identificar la actividad bélica en los sitios, pues mientras en algunas áreas (Petén y los ríos Usumacinta y La Pasión) se cuenta con un extraordinario *corpus* de inscripciones, en otras el registro es escaso o inexistente, por lo que estas entidades políticas quedan fuera del análisis, no por carecer de evidencia de guerra o importancia estratégica, sino por no aparecer mencionadas en los textos.

En síntesis, el estudio de la guerra entre los mayas ha terminado con la idea de que eran una sociedad pacífica, ajena al fenómeno bélico. La guerra estaba motivada principalmente por factores económicos y políticos, buscando obtener tributos, prestigio y cautivos, pero también tenía un fuerte componente ceremonial y religioso. Por lo general, las contiendas tenían corta duración y un alcance limitado, aunque en el Posclásico grupos como los quichés, en las Tierras Altas, lograron extender su dominio militar en un amplio territorio. Se puede decir que con el tiempo la guerra se convirtió en una acción expansionista.

El armamento no era muy especializado, ni en producción ni en utilización; con excepción de las canoas, todas las armas e implementos para la guerra podían elaborarse fácilmente, haciéndolos accesibles a todos los sectores de la población. No desarrollaron arquitectura militar sofisticada, aunque algunas ciudades contaban para su defensa con fortificaciones y en el Posclásico muchos de los asentamientos se edificaron en lugares estatégicos rodeados por defensas naturales.

La guerra no era una actividad privativa de las élites, aunque éstas organizaban y dirigían las contiendas. Los prisioneros de alto rango eran, por lo general, sacrificados, y esto proporcionaba prestigio a sus captores. Existía cierta jerarquía militar, pero no ejércitos de tiempo completo. El personaje principal era el *nacón*, quien organizaba la estrategia de las batallas, y durante los tres años que duraba en el cargo debía guardar normas de

conducta estrictas como el celibato y la sobriedad. Era tratado con especial reverencia por los señores y por el pueblo.

La actividad guerrera estaba fuertemente ritualizada y la religión era un aspecto fundamental en la guerra, pero hay que insistir en que no era su finalidad ni motivación únicas. Las causas últimas de la guerra eran político-materiales, aunque sus manifestaciones en el registro arqueológico se presenten altamente ritualizadas. A diferencia de otras sociedades antiguas, los mayas no contaron con un dios de la guerra cuyas atribuciones y advocaciones fueran exclusivas de la actividad guerrera. Sin embargo, cada área o grupo étnico contaba con un dios patrono y/o con un dios que se asociaba con la acción bélica.

En el área maya la evidencia de guerra abarca desde los inicios como sociedad en el Preclásico hasta más de un siglo después del contacto con los españoles.

BIBLIOGRAFÍA

Arellano, A. (1998), «Diálogo con los antepasados», en *La pintura mural prehispánica en México* II. *Área maya* (dir. de B. de la Fuente y coord. de L. Staines C.), México: UNAM, pp. 255-292.

Arnauld, Ch. y Medrano, S. (1996), «Guerras, alianzas y migraciones durante el periodo Posclásico», en *Piezas maestras mayas, patrimonio del Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala*, Guatemala: Fundación G & T (Galería Guatemala III), pp. 184-191.

Bastarrachea Manzano, J. R. (1970), *Catálogo de deidades encontradas entre los mayas yucatecos de la época prehispánica hasta nuestros días*, México: UNAM, Comisión para el estudio de la escritura maya.

Brokmann, C. (1995), *Armamento y tácticas: evidencia lítica y escultórica de las zonas Usumacinta y Pasión*, México, ms.

Bruce S., R. D. (1965), *Gramatica del lacandón*, tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Carmack, R. M. (1977), «Ethnohistory of the Central Quiché: The Community of Utatlan», en D. T. Wallace y R. M. Carmack (eds.), *Archaeology and Ethnohistory of the Central Quiché*, New York: State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies.

Carneiro, R. L. (1970), «A Theory of the Origin of the State»: *Science*, 169, pp. 733-738.

Clausewitz, K. von (1972), *De la guerra* I. *Sobre la naturaleza de la guerra, la teoría de la guerra, de la estrategia en general*, México: Diógenes.

Coggins, C. Ch. y Ladd, J. M. (1992), «Wooden Artifacts», en C. Ch. Coggins (ed.), *Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza,*

Yucatan, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University Press, pp. 235-344.

Demarest, A. (1993), «Violent Saga of a Maya Kingdom»: *National Geographic Magazine*, 183/3, pp. 95-111.

Díaz del Castillo, B. ([4]1981), *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Madrid: Espasa-Calpe.

Follet, P. H. F. (1932), *Wars and Weapons of the Maya*, New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.

Fox, J. W. (1987), *Maya Postclassic State Formation. Segmentary Lineage Migration in Advancing Frontiers*, Cambridge: CUP.

Freidel, D. A. (1986), «Maya warfare: an example of peer polity interaction», en C. Renfrew y J. F. Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, Cambridge: CUP, pp. 93-108.

Fried, M. (1967), *The Evolution of Political Society*, New York: Random House.

Galindo Trejo, J. y Ruiz Gallut, M. E. (1998), «Bonampak: una confluencia sagrada de caminos celestes», en *La pintura mural prehispánica en México* II. *Área maya* (dir. de B. de la Fuente y coord. de L. Staines C.), México: UNAM, pp. 137-157.

Graham, I. y Von Euw, E. (1975), *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Naranjo* 2/1, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Graham, I. y Von Euw, E. (1977), *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Yaxchilan* 3/1, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Graham, I. y Mathews, P. (1996), *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Toniná* 6/2, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Hassig, R. (1992), *War and Society in Ancient Mesoamerica*, California: University of California Press.

Jones, G. D. (1998), *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, California: Stanford University Press.

Landa, D. de ([11]1978), *Relación de las cosas de Yucatán* (introd. de A. M. Garibay K.), México: Porrúa.

López de Cogolludo, D. (1971), *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea historia de esta provincia*, Graz: Akademische Druck.

Mathews, P. L. (1997), *La escultura de Yaxchilán*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Miller, M. E. (1993), «On the Eve of the Collapse: Maya Art of the Eighth Century», en J. Sabloff y J. Henderson (eds.), *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.*, Washington: Dumbarton Oaks, pp. 355-413.

Nájera, M. I. (1991), *Bonampak*, México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Nájera, M. I. (1996), «La religión. Los rituales», en G. Bustos y A. L. Izquierdo (eds.), *Los mayas, su tiempo antiguo*, México: UNAM.

Repetto Tió, B. (1985), *Desarrollo militar entre los mayas*, México: Maldonado, INAH, SEP.
Roys, R. L. (1933), *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington: Carnegie Institution.
Schmidt, P., Garza, M. de la y Nalda, E. (1998), *I Maya*, Roma: Bompiani, CNCA, INAH.
Service, E. (1962), *Primitive Social Organization*, New York: Random House.
Sharer, R. J. ([5]1994), *The Ancient Maya*, California: Stanford University Press.
Stuart, D. (1995), *A Study of Maya Inscriptions*, tesis de doctorado, Nashville: Universidad de Vanderbilt.
Stuart, D. (1998), «Testimonios sobre la guerra durante el Clásico maya»: *Arqueología Mexicana*, VI/32, pp. 6-13.
Turney-High, H. H. ([2]1971), *Primitive Wars, Its practice and concepts*, Columbia: University of South Carolina Press.
Velásquez García, E. (2000), *El planeta Venus entre los mayas*, tesis de licenciatura en Historia, México: UNAM.
Velásquez García, E. (2002), *Una lectura fonética para los cartuchos «estrella-guerra»*, México, ms., propiedad del autor.
Velásquez García, E. (en prensa), «El complejo Venus-guerra-Tlaloc y el arquetipo de Tulan-Suyua», en *Memorias de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Webster, D. (1975), «Warfare and the Evolution of the State: A Reconsideration»: *American Antiquity*, 40/4, pp. 464-470.
Webster, D. (1977), «Warfare and the Evolution of Maya Civilization», en R. Adams (ed.), *The Origins of Maya Civilization*, Albuquerque: School of American Research, University of New Mexico Press, pp. 335-372.
Webster, D. (1999), «Ancient Maya Warfare», en K. Raaflaub y N. Rosenstein (eds.), *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, The Mediterranean, Europe and Mesoamerica*, Washington, D. C.: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, HUP, pp. 333-360.
Webster, D. (2000), «The Not So Peaceful Civilization: A Review of Maya War»: *Journal of World Prehistory*, 14/1, pp. 65-119.

«AMARRANDO JUNTOS». LA RELIGIOSIDAD MAYA EN LA ÉPOCA COLONIAL

Mario Humberto Ruz

> «Once Ahau se llama el katún en que cesaron de nombrarse mayas.
> Mayas cristianos se nombraron todos.»
>
> *Chilam Balam de Chumayel*

Hacia 1704, cuando el franciscano Margil de Jesús preguntó a los quichés de un poblado de Suchitepéquez, Guatemala, por qué ataban los huesos de sus difuntos a las cruces de la iglesia, le respondieron: «Quizá bueno aquel cruz que dice los padres, pero este antiguo también bueno. Si soltamos quizá se muere y acaba los pueblos. Pues contentemos a los padres y [a] aquellos de antiguo amarrando juntos»[1].

Amarrar juntos. Una buena imagen para dar cuenta del derrotero que tomaron numerosos grupos mayas a fin de amalgamar los contradictorios sentimientos que despertó el derrumbe de sus deidades milenarias («Vuestros dioses han muerto. Sin esperanza los adorasteis», apuntó el *Chilam Balam*) y la forzada entronización de un dios de características hasta entonces desconocidas. Una imagen, apenas *una* imagen; ni la única, ni la adoptada por todos, y ni siquiera para siempre. Hubo también quienes optaron en un inicio por mantenerse fieles a los dioses antiguos —costase lo que costase— y quienes asumieron el catolicismo de

1. ASV, *Sac. Cong. Riti, Proces. Atti vari,* Proceso de beatificación de Antonio Margil de Jesús, I, 1744, ff. 2346v.

la época en su totalidad. «Amarrar» parece haber sido, sin embargo, la opción de la mayoría, aunque la manera en que cada etnia, cada pueblo y hasta cada individuo entendió dónde, cómo y cuándo hacer tales amarres varió a lo largo de los siglos y difirió en los numerosos rincones del dilatado mundo maya.

Por ello resulta en extremo simplista, e inexacto, escudriñar la religiosidad de los mayas coloniales como si se tratase de un conglomerado homogéneo, o con el exclusivo fin de buscar persistencias, permanencias o continuidades que algunos suponen les posibilitan calificar como «proceso» único (sea de síntesis, sincretismo, yuxtaposición y otros estereotipos anquilosados) la compleja gama de respuestas que, en esta como en tantas otras esferas, ideó la imaginativa y plástica cultura maya para lograr persistir, y volver a florecer, en medio del azoro que debió provocar la brutal irrupción de Occidente, con sus ideas e instituciones, en la vida cotidiana.

Azoro inicial, pero cambio más temprano que tarde asimilado, pues a la luz de las nuevas investigaciones resulta indudable que a menudo los indios aprovecharon inteligentemente los signos de debilidad del sistema colonial para canalizar sus demandas y obtener respuesta a sus requerimientos. Fracturándose y cicatrizando para fisurarse al poco tiempo de nuevo, el sistema mismo dio oportunidad a los mayas para ubicarse en los intersticios, colmar los vacíos, insinuarse en las grietas, enraizarse en ellas y desde allí extraer los jugos para permanecer, florecer y fructificar. El uno puso, pues, queriéndolo o no, los espacios donde la inteligencia de los otros fue capaz de insertarse. Mucha de esta labor, como las incitaciones a la revuelta o el apremio por preservar los antiguos gestos, se hizo al cobijo de la sombra; otra, como la resistencia plasmada en tinta, escrita sobre papel oficial y rubricada con nombres o cruces, a plena luz. Pilar fundamental en ambas concepciones, la maya y la hispana, la religión permeó ambos espacios, tornándose en un verdadero caleidoscopio de luces y sombras.

Imposible detenerse aquí en todas y cada una de tales facetas, por otra parte poco estudiadas. Vayan apenas algunos ejemplos y ciertas consideraciones generales para ilustrar al lector acerca de esta original y hasta hoy ininterrumpida labor de re-creación que, al apostar a re-edificar ese pilar central de lo maya antiguo que constituían la religión y la religiosidad, apostó por la continuidad cultural de todo un pueblo que, gracias a su propia decisión, permanece.

I. EL DESGARRAMIENTO: LAS PRIMERAS REACCIONES

Puesto que desde un inicio los conquistadores hicieron del frente religioso campo privilegiado de su dominio, no es de extrañar que fuese desde la sombra donde conspiraran los antiguos señores y los sacerdotes, durante el breve tiempo en que pudieron mantener poder y prestigio suficiente para cohesionar a las masas y animarlas al enfrentamiento, el repliegue o la huida. Una vez que muchos de los primeros fueron aniquilados, desposeídos de sus cargos y desprestigiados, y mientras los altos sacerdotes se derrumbaban junto con los dioses de las élites, segundones y arrivistas tomaron las migajas del poder dejado por los antiguos nobles, en tanto que los sacerdotes de menor rango que lograron permanecer fueron degradados por el discurso católico a simples brujos y curanderos. Los nuevos líderes (a menudo descendientes de los antiguos nobles), en su afán por resguardar algunos espacios de poder, se aprontaron a ocupar los cargos civiles y religiosos que les permitía la nueva legislación, en particular los de miembros del Cabildo, escribanos, sacristanes y fiscales de doctrina.

Por su parte, los vestigios materiales de la antigua religión: templos, instrumentos sacros y libros de contenido religioso fueron pasto del celo eclesiástico, que derrumbó los primeros y condenó a las llamas a los otros (en autos de fe tristemente célebres como el de 1562 en Maní, Yucatán) con lo que la mayor parte del conocimiento astronómico, histórico, religioso y terapéutico maya se perdió para siempre. Con excepción de los grabados en piedra, raros fueron los testimonios escritos que los indígenas pudieron salvar del desastre (apenas conocemos tres códices mayas) e igualmente escaso es el número de individuos que se preocuparon por rescatar para la posteridad la noticia de tales conocimientos; sólo la memoria colectiva del pueblo maya, a través de la tradición oral, nos permitió saber de ellos, pero en buena medida el advenimiento del cristianismo significó un golpe de muerte para la religión prehispánica en sus rasgos más elaborados. No es, pues, la queja de un individuo sino la de toda una cultura la que debe leerse cuando el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* declara: «los "muy cristianos" llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ése fue el principio de nuestra miseria» (1973: 158), y agrega:

> ¡Ay, hermanitos niños [...] viene el peso del dolor, el rigor de la miseria y el tributo! Apenas nacéis y ya estáis corcoveando bajo

> el tributo, ramas de los árboles de mañana. Ahora que ha venido, hijos, preparaos a pasar la carga de la amargura que llega en este *katún*, que es el tiempo de la tristeza, el tiempo del pleito del Diablo [...].
>
> ¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo!

Desgarrada definitivamente la religión oficial que las élites mayas imponían al común del pueblo, los cultos populares adquieren nuevo impulso, con un dinamismo tal que impidió su extinción, ya que, al transfigurarlos, hizo posible al pueblo continuar reverenciando a las deidades agrícolas y familiares, aun cuando fuera en la clandestinidad, o atribuyendo las cualidades de los antiguos a los nuevos objetos de fe. En efecto, si bien los frailes parecieron ganar la batalla contra la exteriorización de los antiguos ritos y creencias, su acción se reveló impotente ante los mecanismos de introspección desarrollados como otra estrategia de supervivencia y resistencia, por la memoria individual y colectiva. En algunos casos la existencia de puntos paralelos entre ambas concepciones religiosas —que los misioneros juzgaron «astucia diabólica»— facilitó el desarrollo de ciertos sincretismos, en ocasiones incluso estimulados por los frailes. Los dominicos, por ejemplo, llegaron a organizar reuniones y escribir tratados en los que se explicaba cómo aprovechar las creencias prehispánicas para enseñar la sagrada Escritura, y buscaron los modos de emplear la existencia de antecedentes como el de la confesión, la comunión, el bautismo y la supuesta idea de una «Trinidad» entre los indios para introducir o reforzar concepciones y creencias cristianas.

Aunque durante las primeras décadas los religiosos desarrollaron una férrea y tenaz campaña proselitista, lo dilatado del territorio, la densidad poblacional, el corto número de ministros y la disparidad y multiplicidad de lenguas vernáculas, aunados a lo inadecuado de las técnicas de evangelización y a la resistencia india a abandonar a sus antiguos dioses, provocaron el que el adoctrinamiento fuera muy superficial y que en la mente de los nuevos fieles el cristianismo no pasara en muchas ocasiones del mero aprendizaje de unas cuantas oraciones, sin profundizar en conceptos teológicos o cuestionar actitudes y creencias preexistentes. Se aceptó así —por grado o por fuerza— buena parte de las manifestaciones externas del cristianismo, en ocasiones próximas en cuanto a la forma al ritual indígena, aunque diversas en su simbolismo. Por su parte, confiando

acaso en el papel de la gracia, los nuevos sacerdotes se contentaron muchas veces con realizar bautismos masivos o conferir otros sacramentos en grupo, sin que a ello precediera la enseñanza, como amargamente les recriminaría ya en el siglo XVIII el arzobispo guatemalteco Cortés y Larraz (1958: II, 185).

El empeño que pusieron los frailes de la época colonial temprana en mantener las lenguas indígenas y escribirlas en el alfabeto latino, con independencia de sus variados motivos, posibilitó a los mayas coloniales plasmar tradiciones que hasta entonces pertenecían al ámbito de la oralidad popular y conocimientos que —al estar escritos con símbolos no accesibles al profano— eran del dominio exclusivo de las clases dirigentes. Transmutados en tinta, perduraron así antiguos parlamentos de enorme valía como aquellos de que dan cuenta el *Popol Vuh*, los diversos *Chilam Balam*, el *Memorial de Sololá, Los Cantares de Dzitbalché, El Título de los señores de Totonicapan, La Historia de los Xpantzay, El Título de la Casa Ixquin Nehaib, El Ritual de los Bacabes, El Rabinal Achí* y otros testimonios de literatura e historia prehispánica y colonial, por lo común expresados en un lenguaje altamente poético, y antiguas melodías mayas interpretadas en instrumentos occidentales.

Pero las melodías no se mantuvieron inmutables. El pentagrama europeo sirvió incluso para insertar la historia y cosmovisión de los pueblos mayas en una visión providencialista (única pensable en la época). Así, por mencionar apenas algunos ejemplos, vemos aparecer al «profeta» Balam Quitzé abriendo con su vara de mando las aguas del océano para permitir el paso de los pueblos mayas, «hijos de Abraham y de Jacob», portando «la escritura de Tulán», o surgir las lenguas mayances al derrumbarse la torre de Babel, al tiempo que se mayanizan nombres hebreos y se «traducen» al calendario juliano antiguas formas de fechamiento maya (7 Camey, día de San Francisco; 1 Tziquin, día de Santiago). Balam Ak'ab e Iqui Balam lloran «porque perdieron la rectitud allá en Egipto». La manzana del paraíso se transmuta en zapote, en tanto que la serpiente se vincula con los rayos; la ofrenda de Caín son unas mazorcas despreciables; el país de leche y miel se transforma en paraíso de maíces y quetzales... A través del discurso del conquistador se legitima el propio; los hilos del tapiz antiguo —para siempre desgarrado— se insinúan en la urdimbre cristiana para dar origen a un diseño renovado donde anclar lo propio.

Y al mismo tiempo que se «cristianiza» el pasado (mitificán-

dolo a menudo como época en la que no existían tributo ni enfermedades), se adecúa el futuro a la visión apocalíptica. No en balde el *Chilam Balam de Chumayel* identifica en forma realista a los castellanos con el Anticristo del que tantos horrores predicaban los frailes: «Si no hubieran venido los "hombres de Dios", no habría despojos, no habría codicia ni menosprecio de la sangre de los otros hombres, ni de las fuerzas de los humildes. De sus propias fuerzas comería cada uno». Y se apunta confiadamente que contra «el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio», bajaría algún día «la justicia de Dios, de un golpe sobre el mundo» (1973: 170). Y si la justicia del dios cristiano tardaba en descender, sus nuevos fieles buscarían la forma de apresurar su llegada. Para ello se recurrió a imágenes de santos y a advocaciones de vírgenes, pero también estuvieron presentes las cajas parlantes de los antiguos, o piedras y cruces que hablan, como aquellas que alentaron la lucha en las llamadas guerras de Castas de Chiapas y Yucatán.

Buscando un futuro más justo, los mayas coloniales no dudaron, pues, en recurrir a toda la memoria del pasado, el propio y el impuesto; aquel que a fin de cuentas habían hecho también suyo a fuerza de soportarlo, de re-crearlo. Con los fragmentos de ambas tradiciones, la indígena y la europea, reconstruyeron su imagen. Producto de una amalgama ardua, continua y paciente, el hombre que surgiría del violento proceso no sería ya nunca más, es cierto, el del pasado, pero su nueva humanidad se seguiría conteniendo en el molde de la propia identidad étnica.

II. RECEPTÁCULO DE PECADO: UNA DISTINTA VISIÓN DEL INDIVIDUO

Entre los cambios registrados en la creación de esa nueva identidad no fue sin duda uno de los menores el vinculado a la noción de persona, pues el cristianismo modificó en forma indeleble la concepción que los mayas tenían de sí como individuos, y les obligó a repensar no sólo las escrituras del cuerpo sino incluso las voces del espíritu, ya que, como es bien sabido, cada cultura da cuenta de distintas entidades anímicas y corporales, cuyos nexos y rupturas —entre lo somático y lo psíquico, lo individual y lo colectivo, el orden biológico y el social y, a partir de ello, entre lo humano y lo divino— expresa en forma diversa y única.

Sin perder de vista que los escasos testimonios que han sobrevivido al respecto dan cuenta de apenas jirones de un sistema conceptual ya desestructurado, conviene recordar que los pueblos mayances participaban de la creencia mesoamericana en entidades anímicas localizadas en distintas áreas corporales, donde ubicaban, entre otras cosas, diversas formas de pensamientos, sentimientos y voliciones. Y que, por su parte, el cristianismo llegado a América aún no consolidaba plenamente su opción por el dualismo del individuo, sino que mostraba diversos grados de asociación e interrelación de dos entidades —cuerpo y alma— que a menudo se enfrentan; es decir, a una concepción dual, pero profundamente matizada por un principio ternario que permea la noción de persona, presente ya en los escritos de san Pablo (espíritu, cuerpo y alma), que retoma san Agustín y perdurará al menos hasta el siglo XII con Hugo de San Víctor. *Pneuma*, cuerpo y *psyque*, vienen a dar origen a visiones corporales, espirituales e intelectuales. A primera vista, esta trinidad de lo humano, que acercaría al hombre una vez más a la concepción de lo divino[2], podría evocar a las entidades anímicas mesoamericanas, pero el barroquismo maya parece bastante más complicado que el de Agustín o Tomás de Aquino.

Su mayor complejidad parecería residir por una parte en lo que los etnólogos contemporáneos denominan co-presencias, que en Mesoamérica por lo común remiten a un *alter ego* animal o *tona*, con el cual se consideraba —y sigue considerándose— comparte el individuo no sólo ciertas características físicas, sino incluso destino. «Por lo común»..., pero no exclusivamente. Amén de que dicho *alter ego* no es siempre un solo animal, sino que un individuo puede compartir características con varios de ellos (los textos hablan hasta de 13 —número vinculado a los espacios celestes— en el caso de los gobernantes o los especialistas rituales más poderosos). Por otra parte, no sabemos si por confusión propia de los frailes o presente ya en los mayas menos versados en asunto tan espinoso, dicha *tona* aparece en numerosos escritos (coloniales y actuales) asimilada con el *nahualli* o «nagual», que en sentido estricto remite a un individuo que *se transforma* en

2. El alma que insufla al universo el Padre creador, el cuerpo que toma el Hijo redentor y el Espíritu Santo que enriquece el entendimiento humano al otorgarle sus dones durante la parusía. En Tomás de Aquino, como es conocido, aparece también un alma dotada de tres «facultades». Véase al respecto Baschet, 1999.

un animal, un fenómeno atmosférico o, más raramente, un objeto inanimado, por lo que los textos coloniales a menudo lo califican como «brujo» o «hechicero». Esta asimilación, que procede acaso en parte del hecho de creerse que el individuo en cuestión puede también albergarse temporalmente, en forma total y no sólo como co-presencia, en su propia *tona*, es una constante en el mundo maya contemporáneo y lo fue muy probablemente en el colonial.

Además de lo anterior, nos encontramos con un multiforme «conjunto de almas», de «lo otro del cuerpo», sobre el cual poco nos informan los frailes o los mismos textos mayas, pero para cuya comprensión nos apoyan ciertos estudios actuales. Así, por mencionar apenas un caso (sin duda el más completo), gracias al trabajo de Pitarch (1996) sabemos que entre los tzeltales de Cancuc, Chiapas, se considera la existencia de los llamados *mutil ko'tantik* (ave del corazón), el *ch'ulel y* el *lab*. El primero parecería corresponder, *grosso modo*, a una especie de hálito o huelgo imaginado en forma de ave (gallo para los hombres, gallina para las mujeres), mientras que el *ch'ulel* es una «sombra de materia sutil», con perfil de cuerpo humano pero sin carne ni huesos, receptáculo de la memoria, las emociones, los sueños y, en fin, del temperamento singular de cada ser humano.

De mayor interés para la época colonial que aquí abordamos es el componente *lab,* concebido como un elemento gaseiforme que se comparte con animales, fenómenos atmosféricos, entes fluviales y hasta con los temibles «dadores de enfermedad», los *ak chamel*, que muestran enorme apetencia por devorar esa «ave del corazón» que forma parte del individuo; adentrándose en él, terminan por devorarlo. La gama y características de los *lab* van hoy desde la fauna típicamente americana, pasan por un imaginario «mestizado» (serpientes acuáticas con cabezas de machete, hacha, tijera, aguja, pala o marro, o rayos que disparan con mosquetes) y vienen a rematar con una galería de animales y personajes de procedencia europea.

Que la concepción del *lab* sufrió modificaciones durante la Colonia aparece claro al revisar los diccionarios tempranos, donde el término se traduce ceñido al campo semántico de algo espantable y digno de admiración en tanto que sobrenatural (como un agüero, un presagio o una visión), cargado de una valencia negativa pero externa al cuerpo, ajena a él. Y para vislumbrar la manera en que se produjo la «interiorización» del concepto, su *in-corporación* en el sentido pleno de la palabra,

basta asomarse brevemente a la historia colonial, y muy particularmente a esa historia de sacra explotación colonial. Desfilan allí padres (*pále*) dominicos embozados en sus capuchas y hábitos blancos, gordos clérigos beneficiados, jesuitas escuálidos (*jesutas*), obispos (*vispo*) y provisores del obispado (*porvisor*). Que a varios de ellos les domine «un irreprimible deseo de comer carne», y en particular de aves de corral, no es raro. Las gallinas eran parte fundamental de lo que los pueblos indios de Chiapas tenían que entregar a los padres para su «congrua sustentación», y en cantidades nada despreciables. Al llegar los indios a la mancebía, el escribano registraba cuidadosamente su nombre en la lista del poblado, con lo cual quedaban obligados a pagar tributo y contribuir con otras cargas; tal como hace hoy el temido *lab* denominado precisamente *nompere* o «nombre». Entonces, dice a la letra Pitarch, «es suficiente con ese único acto para que enferme el nominado» (1996: 66). Basta revisar los *Chilam Balam* para darse cuenta con qué frecuencia los mayas asimilaban enfermedad a tributo.

Agreguemos a los eclesiásticos y letrados, en fin, las armas, los instrumentos de metal, los ovinos y caprinos, y el panorama de la explotación se redondea: estipendios a curas y obispos, tributos a los encomenderos, pagos a la real Corona, instrumentos y animales entregados a través del odioso sistema de repartimiento, dueños de ganado que invadía las tierras comunales a menudo engordando gracias a las milpas de los pueblos. Nada extraño que estos *lab* terminen por comerse al indio todo, y comérselo incluso —ahora— desde dentro.

Pero no eran ésos los únicos peligros a que se enfrentaba el nuevo hombre maya. De comulgar con el mensaje eclesial, había otro mucho más temible en cuanto atacaba el «alma»: el pecado. El concepto de «pecado» (en el sentido cristiano del término) no existía entre los mayas, lo cual no significa que no se castigasen —en ocasiones incluso con mayor rigor que entre los católicos— conductas tenidas por transgresoras. Pero, amén de que, como apuntaban los choles del Manché, no resultaba claro por qué el alma debía pagar por las faltas del cuerpo (Ruz, 1990: 8), es también obvio que la calidad de «transgresión» no era la misma en los dos sistemas conceptuales; ni jurídica ni ideológicamente hablando, e incluso donde en apariencia coincidieron, la reprobación de los mayas obedecía a fines morales o de control social y no invocaba orígenes de filiación divina como en el caso de los cristianos. De allí la extrañeza y rechazo que traslu-

cen algunos textos mayas, como el *Chilam Balam de Chumayel* (1973: 107, 157,159), al referirse a las características de la deidad de los recién llegados:

> Un pecado es su voz, un pecado su enseñanza. Es el *katún* del pecado [...].
>
> No hay necesidad ninguna de ese verdadero dios que ha bajado. Un pecado es su hablar, un pecado su enseñanza [...].
>
> Ceñudo es el aspecto de la cara de su dios. Todo lo que enseña, todo lo que habla es «¡Vais a morir!».

Un *katún* «lleno de pecado de adulterio», puntualiza el texto (*op. cit.*: 107), y, en efecto, a juzgar por el detalle con que los diccionarios coloniales abordan el tema, uno de los principales motivos de preocupación para los evangelizadores en el área maya fueron las transgresiones al sexto y noveno mandamientos de la Ley de Moisés, ambos relacionados con la esfera de la sexualidad. Es lógico, por tanto, su interés por adentrarse en la más íntima cotidianidad; interés fácilmente explicable desde un punto de vista doctrinario: tales prácticas tenían que diferenciarse incluso lingüísticamente antes de poder combatirlas, en privado en el confesionario o en público desde el púlpito. La importancia que los frailes les concedieron se trasluce de manera nítida en el hecho de que en diversas regiones del mundo maya se haya empleado la raíz *mul*, que designa estrictamente hablando al placer carnal, como vehículo para introducir entre los nuevos conversos el concepto cristiano de mal o pecado. Así, sobre el molde del deleite sexual se vaciaron los conceptos de transgresión e inmoralidad de acuerdo a los criterios de la época.

Encontramos así en confesionarios y diccionarios, entre otros muchos, datos sobre los conceptos de lujuria, deleite carnal, seducción, adulterio, amancebamiento, masturbación u homosexualidad masculina o femenina. Pero no sólo se registra el hecho consumado; constan incluso actitudes de seducción, y con especificaciones claras de los sexos de los involucrados: «hacerse codiciar el hombre o mujer», «hacerlo el hombre a la mujer», «hacer un varón a otro» o «hacer una mujer a otra».

Y los testimonios se detienen también en el ámbito del «deseo», lo cual nos alerta acerca de la introducción de una nueva esfera de transgresiones: la vinculada al ámbito de la volición. No era ya siquiera necesario realizar tal o cual acto; ni siquiera intentarlo, bastaba con desearlo o, habiéndose registrado de manera involuntaria (como la polución nocturna), regodearse en él. Una

y otra vez insisten los manuales antiguos en alertar a los confesores sobre el tema: habrá de inquirirse a los penitentes sobre el tema, pues los indios rara vez consideran los deseos como pecados, y deberá insistirse una y otra vez en la importancia de recurrir a los sacramentos para librarse de la culpa.

III. LOS REFERENTES SACRAMENTALES

Los mayas (como tantos otros mesoamericanos) no rehuyeron los sacramentos, pero ni tenían igual acceso a todos, ni mostraron ante ellos idéntico interés. La comunión, recordemos, generalmente se les permitía una vez al año (por Pascua) o en caso de administrárseles el viático. El orden sacerdotal les estaba vedado. El matrimonio ante la Iglesia, pese a ser obligatorio, no fue particularmente buscado; no tanto por una persistencia de afanes poligámicos (que no se registraban en toda el área maya en la época prehispánica, ni mucho menos en todos los estamentos sociales), sino por lo que de sujeción económica implicaba, pues cabe recordar que —a más de los crecidos gastos que significaba casarse—, una vez casados, los jóvenes pasaban de medios tributarios a tributarios enteros, lo que significaba pagar el doble a la Corona cada año y tener que colaborar de lleno en las tareas comunales.

Además, el matrimonio eclesiástico podía conllevar el alejarse de las estructuras parentales acostumbradas durante siglos, pues los sistemas de parentesco no eran los mismos en ambos esquemas culturales; de ahí que los mayas, observantes de una filiación patrilineal tipo Omaha, no considerasen consanguíneas a las hijas de un hermano de la madre («tío cruzado») y permitiesen el matrimonio con ellas. Es por eso por lo que las autoridades hispanas insistieron tanto en las «amonestaciones» previas al sacramento, confiados en detectar lo que consideraban uniones «amorales», pero que no lo eran en la mentalidad maya. Así, en las rigurosas *Ordenanzas* que emitió para Yucatán en 1552-1553 el oidor Tomás López Medel, tras mandar se pusiese de inmediato fin a la poligamia (incluida la que mantenían los caciques con sus esclavas) y se trasquilase y dieran cien azotes a quien fuese sorprendido en adulterio, legisló:

> [...] que ningún indio ni india sea osado de casarse clandestina ni escondidamente, sin que primero se dé parte de ello al prelado o religiosos, que andan en la doctrina, para que hecha exa-

> minación si hay impedimento o no, y precediendo las moniciones, determinen si se deban casar o no, so pena, etcétera. Ítem, cualquiera que sea preguntado, o sabiendo que se hacen las moniciones acostumbradas, para que ninguno [que] se case encubriere la afinidad o consanguinidad, y no manifestare el impedimento que sabe que hay entre los que se quieren casar, sean azotados los que lo encubrieren y callaren públicamente. E que los testigos que en semejante cosa mintieren, o afirmaren lo que no saben, sean traídos ante la justicia, etcétera. Ítem, mando que ninguno sea osado de casarse dos veces, y si alguno como mal cristiano lo hiciere, sea castigado públicamente, y herrado en la frente con un hierro caliente a manera de 4, y pierda la mitad de sus bienes para la Cámara de su majestad, y que se entregue el tal a su primera mujer, etcétera (López Medel, 1978: 209-211).

Otra de las medidas que tomaron algunas autoridades civiles y eclesiásticas para remediar lo que consideraban una escandalosa tendencia a la sensualidad entre los indios fue alterar el patrón de residencia virilocal (en casa del padre del esposo) buscando evitar al máximo las oportunidades de faltar a la moral cristiana, pues alegaban registrarse relaciones sexuales entre aquellos que el Derecho hispano reconocía como parientes por afinidad (suegros, nueras, yernos, cuñados). Por ello, hacia 1700 el obispo de Chiapas Francisco Núñez de la Vega prescribió que los recién casados deberían establecerse en una nueva casa o, a falta de ella, con los padres de la joven (1988: 423). No debe pensarse, sin embargo, que la lucha contra la familia extensa fuera tan sólo una batalla en pro de la nueva moralidad; en ella intervenían factores de tipo económico, ya que en el seno de tales agregados familiares, como apunté, podían disimularse más fácilmente las nuevas uniones conyugales y evadir así una parte de la tributación y de ciertos trabajos que, según Real Cédula de 1578, obligaban no al individuo sino a la unidad familiar. No es, pues, extraño que los mayas se mostrasen poco interesados en la constitución de familias nucleares, ni que los funcionarios civiles se aliaran con los eclesiásticos en su campaña.

Por su parte, bautismo y confesión adquirieron características peculiares desde un inicio, dada la existencia en Yucatán de lo que los franciscanos (y en particular Diego de Landa) consideraron como formas rituales similares a los sacramentos cristianos:

> No se halla el bautismo en ninguna parte de Las Indias sino (sólo) en ésta de Yucatán y aun con vocablo que quiere decir

> *nacer de nuevo u otra vez*, que es lo mismo que en la lengua latina (significa) renacer, porque en la lengua de Yucatán *zihil* quiere decir *nacer de nuevo u otra vez* [...] y así *caputzhil* quiere decir *nacer de nuevo* (Landa, 1978: 45)[3].

En las denominadas Tierras Altas del mundo maya (Chiapas y Guatemala) no se reporta una ceremonia similar, pero sí la existencia de ritos lustrales purificatorios por parte de la parturienta, a los que precedía, según algún autor, «la circuncisión en el recién nacido» y la imposición del nombre (Solano, 1974: 350 ss.). Existiese o no algo equivalente en las etapas precristianas, lo cierto es que por lo común el bautismo gozó de gran aceptación en los pueblos mayas, pero los motivos que acercaban a los naturales al sacramento no siempre correspondían a lo que predicaban los frailes: algunos lo aceptaban pensando que aportaba salud, otros por los regalos que varios misioneros les ofrecían a cambio, otros por imposición de sus caciques y no faltó quien supusiese facilitaba el aprendizaje del castellano (Beltrán y Rodríguez, 2000: 77 ss.). No obstante, hubo también quienes lo rechazaran aduciendo que provocaba la muerte (López Medel, 1978: 209), o apuntando que, si como decían los frailes, sus antepasados estaban en el Infierno por no haber sido bautizados, preferían no recibirlo para poder ir con ellos (Ruz, 1990: 8).

Por lo que toca al confesarse, aunque algunos documentos señalan que ciertos naturales huían del confesionario por vergüenza o por no pagar lo que —contra la ley— exigían los eclesiásticos, la voz más común es que mostraban ante el sacramento tal apetencia que obispos y frailes se interrogaron sobre el motivo. No faltaron voces que alertasen sobre la ausencia de la idea de la atrición, que habría de remachárseles, pues creían que con la simple contrición bastaba para ser perdonados. Y tampoco parecen convencidos los religiosos sobre la existencia de una contrición real en cuanto a lo que de afán salvífico conlleva. Los indios, aseguraron varios, no habían logrado asimilar la idea de un Más Allá incorpóreo. Tal y como hicieron sus antepasados, no veían en el acto de confesarse más que una manera de obtener una vida larga, llena de hijos y sin sobresaltos. Bien lo asien-

3. «Lo que pensaban (que) recibían en él era una propia disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales, y venir, mediante él y su buena vida, a conseguir la gloria que ellos esperaban, en la cual, según en la de Mahoma, habían de usar manjares y bebidas» (*Ibid.)*.

ta el *Popol Vuh*; no se ora a los dioses para asegurar un lugar en un paraíso donde acceder a deslumbrantes visiones beatíficas, sino implorando «hermosos caminos planos» mientras se disfruta del privilegio de seguir contemplando las auroras cotidianas:

> ¡Oh tú, hermosura del día! ¡Tú, Huracán; tú, Corazón del Cielo y de la Tierra! [...]. Vuelve hacia acá tu gloria y tu riqueza; concédeles la vida y el desarrollo a mis hijos y vasallos. Que se multipliquen y crezcan los que han de alimentarte y mantenerte, los que te invocan en los caminos, en los campos, a la orilla de los ríos, en los barrancos, bajo los árboles, bajo los bejucos [...]. Que sea buena la existencia de los que te dan el sustento y la comida en tu boca, en tu presencia, a ti, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, Envoltorio de la Majestad (*Popol Vuh*, 1984: 239-240).

El impacto de esta nueva ideología en el mundo maya ha sido poco estudiado, pero es fácil intuir lo que significó para el aborigen americano tal trastocamiento de valores. Inmerso en una tradición que hacía de la vida del hombre requisito para la existencia de los dioses, el indio hubo de transitar de golpe a otra donde era la muerte de un dios la que hacía factible la verdadera existencia de los hombres; existencia cuya realización última no era siquiera dable en este mundo, sino en otro posterior. Tránsito, pues, de una religión que glorificaba a la vida a otra que exaltaba la muerte. Frente a los *Ars moriendi* occidentales, que preparaban para una muerte cristiana, las misas de salvación y las bulas pro difuntos, que buscaban asegurar una existencia beatífica en el más allá, la súplica maya del *Popol Vuh* abogaba por un placentero más acá.

Resulta tentador el pensar que los mayas vieran también en la confesión un medio para recuperar la salud o salir airosos de un problema vinculado al cuerpo, como un parto difícil, ocasión en la que los yucatecos prehispánicos, por ejemplo, acostumbraban confesar en alta voz sus faltas: primero la parturienta, luego su esposo e incluso los padres de ambos (Landa, *op. cit.*: 47), y lo mismo se siguió estilando en la Guatemala colonial (Remesal, 1966: II, 781 ss.). Según se desprende de las crónicas, hacer públicas las faltas había sido empleado no sólo para exorcizar la enfermedad y la muerte, sino incluso las catástrofes naturales[4].

4. Véanse, además de los citados, Las Casas, 1967: 212, 225-27, 522; López Medel, 1978: 226, y Ximénez, 1975, I: 96ss.

Esto haría comprensible la aseveración de ciertos religiosos: los indios solicitan confesión apenas experimentan el menor dolor o incluso temor (Vázquez, 1937: II, 32).

De hecho los vínculos entre la enfermedad y el cristianismo permearon incluso el espacio lingüístico, al menos en lo que a las nuevas patologías corresponde: los yucatecos identificaron a la mortífera viruela con Cristo llamándola «el fuego del bello señor» (*u kakil chichcelem yum*), mientras que la Virgen fue asociada con la varicela, tenida por entonces como una «variedad» benigna del mismo cuadro: *u kakil ciichpom colel*, «el fuego de la bella señora». Y se hizo costumbre invocar a dichas enfermedades como «santas» para evitar que Cristo o su madre se enfadaran y aumentasen su virulencia (Barrera Vásquez y Rendón, 1974: 171, nota 2). No es por tanto extraño que, a la par que se les asociara con Dios o con los santos como hacían incluso los cristianos (mal de san Vito, fuego de san Antón), se recurriese a éstos en caso de padecer tales enfermedades. Poco eficaces se mostraban el copal, el tabaco o las ofrendas de aves ante el sarampión, el tifus o la viruela, cuya existencia habían ignorado las deidades mesoamericanas. Así, a la vez que en este rubro la cotidianidad maya pareció quedar ligada a la patología y a la terapéutica de sus conquistadores, a sus barberos cirujanos, a sus protomédicos y a sus hospitales, se ancló a sus rogativas, sus procesiones y hasta sus exorcismos.

Y si tanto Cristo como su madre eran capaces de enviar enfermedades, ¿cómo extrañarse de que también algunos rituales católicos las provocasen? Una y otra vez se afanaron los mitrados guatemaltecos, por ejemplo, por desterrar de la mente de los mayas la idea de que el sacramento de la confirmación provocaba la muerte de sus hijos. Esta creencia, todo lo extraña que parezca, se mantuvo al menos hasta el siglo XVIII, y tenemos reportes sobre ello desde una centuria antes. Así, por ejemplo, hacia 1687 el cura de Párramos denunciaba a sus fieles por la «formal blasfemia que contra los santos sacramentos de la Iglesia pronunciaron, en virtud de la infame sangre que los alienta, como hijos que son del judaísmo [... pues] la proposición de que sus hijos se les mueren con el santo sacramento de la confirmación es sentimiento general entre todos los indios», proposición que mantuvo ante el propio obispo Las Navas uno de los principales del pueblo al declarar, como portavoz del común, «que no querían venir ni traer a sus hijos a confirmar, porque no iba su señoría más que a matarlos, porque en confirmándolos se mo-

rían»[5]. Está claro que los azotes mandados repartir entonces no bastaron para disuadir a los indios, pues en septiembre de 1714 el diocesano Álvarez de Toledo se vio obligado a proclamar un edicto pidiendo a los curas exhortasen a sus fieles para que

> [...] Acudan con puntualidad los que no están confirmados a recibir este santo sacramento [...], pues tenemos entendido que los indios —como rústicos y llenos de supersticiones— engañados del Demonio, están creyendo que el Santo Crisma, que da vida espiritual y fortaleza para vencer al común enemigo, es dañosa para los cuerpos, y que se mueren sus hijos después de recibido este santo sacramento, lo cual me persuado proviene de la poca predicación de los curas y ninguna explicación sobre los efectos que causan los sacramentos [...] (*apud* Ruz *et al.*, 2002a).

Tal creencia, que el cura de Párramos adjudicó a las raíces judaicas de los indios (siguiendo una teoría ya para entonces anacrónica) y el obispo Álvarez a la negligencia de los pastores en la enseñanza de la doctrina, quizá pudiese explicarse por el hecho de coincidir la administración de la confirmación con la edad de mayor morbimortalidad infantil por enfermedades infecto-contagiosas, pero sea como fuere es claro que no todos los sacramentos gozaron de la simpatía maya. Que en tal «simpatía» hacia determinados ritos influían también consideraciones económicas resulta obvio cuando se observan los altos pagos que exigían algunos curas por administrarlos. Vaya un ejemplo: cuando el mismo Álvarez de Toledo realizó una pesquisa secreta entre los indios del barrio de la Candelaria, Guatemala, sobre lo que les pedía el dominico Francisco Ximénez para casarlos, respondieron:

> Y que por los casamientos también le dan a dicho padre cura un peso y los 13 reales de las arras y seis candelas de a real o de a medio; que por las amonestaciones —que las lee el fiscal— le dan dos reales. Y que cuando se van a presentar ante el padre cura los que se han de casar llevan dos gallinas y otras dos cuando se van a confesar para hacerse el casamiento, y cuatro reales de ofrenda. Y que todo lo referido está puesto en costumbre y siempre se ha dado (Ruz *et al.*, 2002a).

Igualmente oneroso resultaba solemnizar un entierro. En casi todas las visitas pastorales constan denuncias de los fieles

5. AHAG, A 420, T1, 2, «Autos hechos en razón de la perdición de los indios de estas provincias», 1687.

sobre los cobros excesivos realizados al respecto. En Santa Cruz del Chol el propio cura reportó en 1769 que, cuando alguien estaba moribundo, «lo despachaban» en una parihuela de cañas al pueblo de Salamá, bastante alejado, a fin de obtener tarifas más bajas, o, una vez muerto, lo enterraban a escondidas, para evitar el pago (Ruz *et al.*, 2002).

Ello no significaba, en modo alguno, desatención frente al difunto. Lo que se ahorraba dejando de pagar a la Iglesia era nada comparado con lo utilizado para despedir a un pariente. Eterna queja de los frailes y las autoridades civiles: los indios emplean sus exiguas economías en velas, comida, bebida, ofrendas y música, buscando asegurar el bienestar de sus parientes muertos tal y como lo habían hecho desde la época prehispánica, no por una mera comunión con la «Iglesia purgante», sino buscando asegurarse el favor de quienes —desde un Más Allá bastante más próximo que el cristiano— podían seguir influyendo en sus vidas. Pueblos guatemaltecos había donde días después del fallecimiento se reunían parientes y amigos en torno al lecho mortuorio, cubierto de ofrendas, y se dedicaban a cantar «Alabados», sabedores de que entonces vendría el espíritu a despedirse (Solano, 1974: 415), una vez que hubiese terminado, como todavía se cree, de «recoger sus pasos».

Como percibieron con gran frustración los evangelizadores desde el siglo XVI, ausentes la noción de premio o castigo en el Más Allá respecto de la conducta observada durante la existencia terrena, a los mayas educados en la tradición mesoamericana la bienaventuranza ultraterrena les venía importando un real comino. Ya que el destino final quedaba al arbitrio de los dioses y la tierra había sido desde milenios atrás el único lugar de deleites, se privilegiaban el aquí y el ahora.

Así, hablando de los tzeltales hacia 1620, fray Alonso de Guzmán apuntaba: «Del cielo no tenían noticia *post mortem*, solamente decían que si cumplían y guardaban sus ayunos y no llegaban a mujer casada, que tendrían hijos y riqueza» (Ara, 2002: f. 113v). Según se desprende de las afirmaciones de sus encomenderos, los mayas yucatecos eran más contundentes:

> Entendieron la inmortalidad del ánima y que había cielo e Infierno, salvo que decían que no se podían salvar, sino que buenos y malos se habían de ir todos al Infierno, a cuya causa hacían muchos sacrificios a sus dioses para que no fuesen tan presto al Infierno, sino que les alargasen algún tanto la vida (Relación de Tabi y Chunhuhub, *RHGGY*: I, 164).

Y hay claros ejemplos en el *Popol Vuh* de que ésta era también la concepción quiché.

Por su parte, el espacio que en los textos de la época colonial —y, a partir de entonces, en varias cosmovisiones mayas— se denomina Infierno, no es siempre concebido como tal, pese a que en su afán por encontrar símiles con su propia cosmovisión los frailes lo bautizasen con tal apelativo (¡si es que puede bautizarse el Infierno!). No contentos con intentar cambiarle el nombre, y obedeciendo a esa necesidad imperiosa de traducir los supuestos de otra cultura a la propia, los religiosos optaron por endilgar al inframundo maya las características de su propio imaginario infernal. Para ello buscaron modificar su ubicación al situarlo justo en el centro de la tierra; lo reamueblaron proveyéndolo de calderos, fuegos inextinguibles y salas de tormento a la usanza medieval, y lo alquilaron luego a otros locatarios. Así, en algunas cosmovisiones allí conviven a menudo diablos de la talla de Belfegor, Luzbel o Satán, con deidades antiguas como el Dueño de la Tierra o el Santo Mundo, si no es que —íncubos de íncubos— se mezclaron de tal modo que ahora es posible encontrar a los milenarios dueños mayas teñidos de rojo, dotados de colas, cuernos y olor a azufre, y haciéndose acompañar de machos cabríos.

Entre los diversos materiales que dan fe del origen colonial de estas transformaciones destacan los sermonarios en lenguas mayances, donde se hace patente la astucia de los frailes para insertar sus propios imaginarios en la mente indígena, sustituyendo, por ejemplo, los nombres de los demonios bíblicos con los de las deidades americanas[6]. Sea como fuere, los datos muestran a las claras que el intento eclesiástico por «satanizar» el antiguo Más Allá de los mayas no siempre tuvo éxito; en múltiples concepciones Infierno e inframundo siguen ocupando lugares separados, el primero en el centro de la tierra, y el segundo en el interior de montañas o en «la otra cara del mundo»; ese universo que transita el Sol durante su recorrido nocturno y que se caracteriza a menudo por ser un espacio duplicado del terrestre donde, más que sufrir la muerte, se vive otra forma de existencia.

La acción de los frailes tampoco logró cambiar por completo las concepciones sobre el Más Allá. En Yucatán aún se cree que

6. Crónicas como la de Remesal, ya lo señalé, hacen explícito que en Chiapas los religiosos se reunían en las tardes para analizar las «antiguallas» de los indios y estudiar cómo emplearlas para el deseado cambio (*op. cit.*, II: 749 ss.).

los suicidas van a un sitio particular. Sus características son ya desconocidas, pero que la creencia es de raigambre prehispánica se advierte en el texto de Diego de Landa, quien apunta:

> Decían también, y lo tenían por muy cierto, iban a esta su Gloria los que se ahorcaban, y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajo o enfermedades se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su Gloria donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca, que llamaban Ixtab (*op. cit.*: 60)[7].

¿Salvación personal por las buenas obras cotidianas? ¿Cómo introducir tal concepto en culturas habituadas a considerar el bienestar y la supervivencia como una empresa colectiva donde participan los dioses, los muertos y los vivos? ¿Cómo hacerlo atractivo para individuos que han creído durante milenios que el destino ultraterreno está más ligado con la forma de la muerte que con las acciones hechas durante la vida? Labor nada sencilla, y que vino a complicarse aún más cuando ciertos eclesiásticos poco escrupulosos comenzaron ya desde el siglo XVII a exigir de los confesantes un pago antes de recibir el sacramento, so título de «primicia», y continuaron en ello pese a los repetidos autos de ciertos obispos (como Mauro de Larreategui en la Guatemala de 1704), que veían con espanto cómo los mayas habían terminado por considerar que entre los cristianos la salvación misma era objeto de compraventa.

Ciertamente se necesitaba mucha fe o ingenuidad para no pensarlo, pese a las elaboradas argucias teológicas. Se cobraba por administrar los sacramentos (aunque la legislación real lo prohibiese), se alentaban las donaciones pías al dictar un testamento; se incitaba (cuando no forzaba) a individuos, familias, barrios y hasta pueblos completos a crear cofradías, hermandades y guachibales que tenían entre sus fines subvencionar sufragios por las almas de los familiares y vecinos muertos, y año tras año ingresaban desde España resmas y más resmas de bulas pro-

7. Cabe señalar que la identificación de Tabay, «La de la cuerda», como «diosa del suicidio», es discutida por De la Garza (1978: 102 ss.), quien apunta que la protección de la diosa no devenía del hecho de suicidarse sino del morir ahorcados, pues esta deidad lunar incluía como uno de sus aspectos el ser patrona de la cacería de venados (actividad realizada con lazos). Hoy la identificación de Tabay como «dueña» de los ahorcados ha desaparecido, pero ahorcarse es el modo más común, de suicidio en Yucatán, que exhibe por cierto una de las tasas más altas de México en este rubro.

difuntos que, por un módico precio (rebajado especialmente para los indios), aseguraban a sus poseedores una rápida salida del purgatorio. Para desencanto de los religiosos, los indios, conviene destacarlo, no mostraban particular interés en suscribirse a este cómodo sistema crediticio de venta del paraíso. No al menos en cuanto a salvación personal tocaba. ¿Para qué afanarse por comprar bulas, pagar extremaunciones o dejar dinero para vigilias y responsos? La suerte de los muertos queda siempre en manos de sus familiares. El camino de los difuntos lo trazan los vivos; inútil hacer provisiones. Vivo o muerto, ayer como hoy, el individuo maya sólo encuentra su razón de ser en el sagrado ámbito de lo comunal.

Ciertamente, lo que el credo cristiano denomina la comunión de los santos (el interaccionar de la Iglesia militante con la purgante y la triunfante) podría parangonarse acaso con esta actitud indígena, pero difiere de ella en dos aspectos: la universalidad de su puesta en marcha se reduce al nivel comunitario, y sus características de fenómeno más bien espiritual se despliegan en un abanico en el que tanto lo material como lo social y lo ideológico participan. El cosmos maya, aunque a nivel comunitario, es todo uno.

IV. LOS FASTOS PÚBLICOS

Abrigo privilegiado para cobijar, amalgamadas, antiguas y nuevas reverencias en el ámbito de lo comunal, fueron sin duda los espacios creados por la abigarrada liturgia católica, que permitieron a los pueblos mayas seguir dando cauce a las manifestaciones públicas, a las que parecen haber sido tan afectos desde antes de llegar los hispanos.

En este sentido, cabe iniciar recordando la dificultad que enfrentaron los evangelizadores para introducir el monoteísmo en un pueblo por siglos politeísta; de allí que el concepto de un dios a la vez unitario y trino haya dado pie a los mayas a reelaborar la creencia adaptándola a sus propios fines. Y como «tres dioses» no bastaran para suplir a la antigua multitud de deidades protectoras, el santoral cristiano vino en ayuda del indígena. Hasta hoy los numerosos santos católicos siguen siendo identificados con otras tantas divinidades menores, a las que permitieron subsistir: santa Bárbara, patrona entre los católicos de la artillería, se vincula con los rayos, san Antonio Abad, con

el patrón de los animales, san Pascual Bailón, con alguna de las deidades de la muerte, el culto a la señora santa Ana enmascaró en un inicio sin duda el de Ixchel, ambas protectoras durante los partos... No por casualidad se ponía junto a la cama de la parturienta una imagen de la madre de María tal y como antes se colocaba una estatuilla de Ixchel debajo del lecho.

No se trató, empero, de meras sustituciones o yuxtaposiciones; la analogía etnológica nos permite comprobar hoy que, diversos en esencia, cambiantes en el tiempo y ubicuos en las regiones, los santos no fueron ni son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única. Sean tenidos por dioses ellos mismos, por mensajeros de éstos o por héroes culturales; por vehículos de la divinidad cristiana o de las prehispánicas; se les asocie con el cielo, la tierra o el inframundo, son personajes por derecho propio, y personajes de tal manera re-interpretados que a ellos se incorporaron, en ocasiones, antiguas divinidades mayas.

Patrones y mecenas que velan la marcha cotidiana de sus hijos, los santos acompañaron el devenir de los pueblos tal y como lo planearon los evangelizadores, pero en una manera que éstos jamás imaginaron, porque si los santos lograron permanecer en el paisaje maya fue gracias a la capacidad de sus nuevos hijos para incorporarlos a su antiguo universo cultural. Como era de esperar en una cultura fascinada por el registro del tiempo, el imaginario maya acerca de los santos es siempre un imaginario histórico, nutrido a su vez por una historia siempre imaginaria en tanto que renovadamente imaginada.

Para los mayas los santos ni son ni fueron personajes exclusivos de o definidos por la ortodoxia eclesiástica; desde los tiempos coloniales se les incorporó a la cultura local. Fue su integración plena con el universo de lo propio la que posibilitó el que hoy se les encuentre formando parte de los mitos de fundación de los pueblos e incluso en otros que dan cuenta del origen de los seres humanos.

Buena muestra de hasta qué punto se realizó tal «amarre» es el hecho de que, puesto que la hagiografía católica hace figurar a algunos santos acompañados de animales (reales o míticos) o con demonios a sus pies, éstos fueron considerados por los nativos representaciones de *tonas* o contrapartes animales; no es, pues, de extrañar que santos como san Miguel, san Bruno, Santiago, san Juan evangelista, san Lucas, santa Inés o santo Domingo hayan adquirido gran popularidad en el mundo indígena. En

1769 el arzobispo guatemalteco Cortés y Larraz se dio cuenta de la heterodoxia de tales cultos y trató de remediarlo ordenando (tal como lo habían hecho sus antecesores en 1674 y 1684) que se suprimieran dichas figuras de esculturas y estampas. Era demasiado tarde.

Otro tanto se registró con el símbolo de la cruz, sembrada *ad infinitum* por los frailes buscando cristianizar antiguos lugares de culto, el cual no sólo no exorcizó a los dioses rivales, sino que incluso sirvió para cobijarlos. Y su atractivo fue tal que en los primeros años de la Colonia incluso llegó a ser adoptada como instrumento donde llevar a cabo sacrificios humanos, a la usanza antigua (Nájera, 1987: 220 ss.).

Como bien advirtió el obispo de Chiapas Núñez de la Vega hacia 1698, hasta los ángeles custodios fueron asimilados en el nuevo esquema ideológico, ocupando el lugar de las *tonas* y/o de antiguos dioses protectores personales, ya que en varios pueblos de su Obispado, apuntó, «tienen también escrito en su idioma el animal, ave, astro o elemento en quien cada uno adoraba al Demonio, y distribuidos por días [...] para señalarlos con su animal por ángeles, que dicen son de guarda a los chiquillos que nacen» (1988: 275). Esta «tramposa identificación», de «raíces muy profundas», era mantenida por los «sabios de los pueblos» quienes «desde sus tiernos años les hacen creer [a los indios] que Dios les dio naguales por ángeles de guardia». Para ello —empleando libros calendáricos— asignaban como naguales a los niños: astros, elementos como globos de fuego y rayos, aves, peces, jaguares, pumas, «y otros brutos animales» como murciélagos, lechuzas, ratones y hasta hormigas, para que les ayudasen, defendiesen y socorriesen en sus necesidades, usurpando así estos «remedos del Demonio» las funciones propias de los ángeles custodios. De los escritos del prelado, abrevados en su experiencia y los testimonios de sus curas, se desprende que el indio educado en la tradición antigua recibía al nacer un protector, asimilable acaso en la mentalidad nativa a una especie de ángel guardián, pero que para el obispo era simplemente la manifestación del demonio que acompañaba a cada uno de ellos.

Y ya que mencionamos al Demonio, conviene apuntar que, al querer desacreditar de raíz las concepciones paganas calificándolas de diabólicas y arrojar a sus dioses al Infierno, los eclesiásticos pusieron en manos del indio otra arma para resistir; sin mayores problemas (el hábito no hace al monje), los naturales aceptaron el cambio de nombre de las deidades del

inframundo, y así Lucifer, Satán, Belcebú o «el Enemigo» pasaron a designar a los eternos ocupantes del mundo subterráneo. Pese a aparecer ahora con elementos diabólicos judeocristianos, Pukuj, Kisín, Ik'al o Cimí señorean aún el universo de sombras; su poder no sufrió menoscabo. Incluso podría pensarse que se acrecentó tras la insistencia que sobre sus atributos hicieron los frailes.

Santos provistos de *tonas*, diablos enmascarando dioses del inframundo, ángeles trasmutados en naguales, vírgenes vestidas con huipiles... Pasado propio y ajeno que se paseaba en andas por los pueblos, sahumado con copal, cubierto de flores, resplandeciente de velas, acompañado del estruendo de los fuegos de artificio, la cadencia de los «Alabados» y la música de las chirimías, los tunkules y los sacabuches mayas, los adufes árabes, los clarines y las ruedas de campanillas europeas, en medio del alborozo del pueblo, irradiando honor y prestigio sobre el barrio, la familia o el individuo que costeaba el festejo. Y, en especial, sobre quienes más a menudo se encargaban del ritual: las cofradías.

Esas cofradías importadas de España que guardaron su carácter de asociaciones de devotos organizadas en torno al culto a un santo, pero que supieron de peculiaridades tanto en su organización como en lo que toca a los fines a que se dedicaron. Sin duda, destaca el papel que desempeñaron tales asociaciones como empresas económicas en los pueblos (bien como instancias de ahorro, bien como fuentes de crédito local, bien en particular como bastión desde el cual proteger de la avaricia externa los bienes comunes), pero no fue tampoco menor su importancia como medio para cohesionar a la comunidad a través de actividades de culto, que podían incluso desbordar el dedicado a los santos católicos, al que debían su origen inicial. Así, por ejemplo, en el Reino de Guatemala algunas de estas asociaciones, conocidas específicamente como guachibales, incluyeron dentro de sus actividades rituales el culto a los antepasados[8].

8. Los vínculos con los muertos no eran, por cierto, desconocidos en las cofradías españolas, pues en buena parte de ellas una de las obligaciones para con sus asociados era velar por que tuviesen una muerte cristianamente asistida, un entierro digno y contasen con sufragios por sus almas, y existían incluso algunas de ellas dedicadas específicamente a las Ánimas del Purgatorio (Foster, 1961: 117-128), pero los mayas fueron más allá, aprovechando algunos resquicios de la nueva religión para mantener su culto a los antepasados, incluso aquellos desaparecidos antes de conocerse el nuevo mensaje evangélico.

Su popularidad en el área maya rebasó cualquier expectativa, y la rebasó a tal grado que en 1740 la Corona se sintió obligada a librar una real cédula reclamando a la Audiencia de Guatemala el abuso en la erección de cofradías y hermandades, que por entonces pasaban de 2 000 en el obispado[9]. Y cronista hubo que calculase que, sumando a éstas aquellas que carecían de reconocimiento oficial, tales asociaciones superaban las 5 000 (Ximénez, 1971-1975: IV, 304-305). Los numerosos informes que han sobrevivido sobre las actividades de las cofradías, particularmente ricos para aproximarse a sus avatares económicos, nos permiten atisbar también ciertas manifestaciones de la llamada religiosidad popular, que se expresaba en ocasiones en formas consideradas heterodoxas por la jerarquía eclesiástica. Así, por ejemplo, a fin de poder corregir los que se tenían por abusos en tal sentido, en 1670 el obispo Juan de Sancto Mathía se sintió obligado a recabar datos acerca de si los sacerdotes habían

> [...] consentido que en casas particulares se hagan altares con pretexto de hacer fiestas a la Virgen santísima, nuestra señora, o a otros algunos de los santos, usando de todo género de cantares, músicas, bailes, comidas y bebidas; concurriendo hombres y mujeres en dichas casas particulares, y que para dichos altares y fiestas se hagan entradas y zarabandas [...]. O si han consentido se diga [misa] hasta haber amanecido. Y si han consentido se hagan comidas, almuerzos o meriendas, o en alguna manera se haya comido o bebido dentro de dichas iglesias parroquiales, ermitas u otros cualesquier lugares consagrados y dedicados para celebrar los oficios divinos, y el santo sacrificio de la misa (*apud* Ruz *et al.*, 2002).

Corridas de toros, juegos importados de España como el de naipes o de raigambre mesoamericana como el del cacao, bailes considerados pecaminosos como la zarabanda, «comilonas y embriagueces» durante las reuniones de cofrades en iglesias, ermitas y hasta cementerios, desfilan a lo largo de los documentos ofreciéndonos un vivo fresco de la organización de los espacios y momentos de ocio, que no desdeñaban apoderarse de celebraciones religiosas en su origen como eran las procesiones, novenarios, septenarios y, por supuesto, los festejos dedicados a los santos patronos.

9. AGCA, A1, L 1527, ff. 113-118, Real Cédula a la Audiencia de Guatemala. El Pardo, 31 de enero de 1740.

Que para entonces incluso la antigüedad mesoamericana irrumpía en los espacios festivos aparece claro, por ejemplo, en las continuas (y es de suponer, por ende, infructuosas) órdenes para suprimir —pena de excomunión— la representación de bailes «de la gentilidad» maya, como los del Trompetas Tun, Ahtret Jjet, el Tumteleche, Oxtum y el Kalecoy. Más tarde se sumarían a la lista de proscritos otros de clara filiación judeocristiana —como la «Historia de Adán»—, pero que en opinión de los eclesiásticos habían sido totalmente trastocados por la imaginación popular, convirtiéndolos en un peligroso medio para perpetuar «costumbres antiguas». Era claro que aun entonces, como asentó en 1801 el chiapaneco Ordóñez y Aguiar (1985: 7), los bailes para los indios tenían «el oficio que las historias entre nosotros».

A las objeciones de tipo religioso se sumaban las económicas, pues los civiles alegaban que, entretenidos en buscar plumas, vestidos y máscaras, los naturales dejaban de ir a trabajar y se gastaban en alquileres, comilonas y borracheras lo que debían pagar de tributo (Percheron, 1980: 117). Pero ninguna descalificación amilanó a los indios; en un decidido empeño por mantener la tradición, llegaban incluso a ofrecer sustanciosos pagos a las más altas autoridades locales a fin de que les permitiesen celebrar sus danzas, del mismo modo que sobornaban a ciertos funcionarios para que no talaran sus ceibas, árboles tenidos por sagrados. Tal hicieron los del pueblo de Alotenango, quienes ofrecieron al presidente de la Audiencia de Guatemala mil pesos (cifra enorme para la época, y mucho más para un indio), a cambio de poder bailar, «por una sola vez», el baile llamado *Oxtun*. En vez del permiso obtuvieron un severo castigo «para el público ejemplar de los demás» (Fuentes y Guzmán, 1969: I, 78).

Pese a multas, encarcelamientos, destierros y hasta azotes, los mayas persistieron en su empeño, como lo muestran numerosos testimonios coloniales. Baste, a manera de ejemplo, uno de ellos, fechado en 1687, donde el cura de Cahabón, Guatemala, denuncia la insistencia de sus feligreses en celebrar «un baile o entretenimiento que en su antigüedad hacían cuando tenían guerras unos con otros [...]»[10] y en el cual desfilaban «en figuras de demonios». Pese a su negativa a permitirlo, a la cual se sumó

10. Acerca de los bailes de guerra yucatecos como el *Hol can* o *Batel okot,* véase Acuña, 1978: 19ss.

la del oidor de la Audiencia, quien por entonces visitaba el pueblo,

> [...] salieron todos los indios embijados como están los lacandones, untados todos de betunes negros, colorados y amarillos; unos de demonios, otros pintados de tigres y culebras, tocando un instrumento a modo de caracol, tan espantoso que no parecía sino que condenados lo tocaban; dando tantas voces que se estremecían las carnes, y escandalizando a tanto número de pequeños que ni noticia tenían de que en tales trajes y figuras saliesen sus padres [...]. Da horror pensar que hombres bautizados pudiesen hacer cosa tan horrorosa con tanto fervor, como quienes a los demonios traían en sus cuerpos. De esta manera por muy gran rato se estuvieron en el cementerio de la iglesia y luego se repartieron por todo el pueblo (*apud* Ruz *et al.,* 2002).

Descorazonado, remata asentando que, pese a haber tratado de cumplir la orden del obispo sobre prohibir bailes, trajes y música «con los cuales en sus antigüedades idolatraban y hacían sus sacrificios [...]», le ha sido francamente imposible (*Ibid.*). Queja no muy distante de aquella que expresaba ese mismo año el cura de Chimaltenango al comunicar al prelado que, cuando los religiosos predicaban y amonestaban a los naturales del pueblo que dejasen «las supersticiones y antigüedades. Después de que salen de la iglesia unos con otros dicen que "¿por qué han de dejar lo de sus abuelos y antepasados?"» (*Ibid.*).

V. LAS PIEDADES PRIVADAS

Si controlar manifestaciones públicas tales como danzas y representaciones con sabor pagano, excesos fácilmente detectables como los que se aducía ocurrían durante velorios o novenarios, o acallar transgresiones de todos conocidas como podían ser los adulterios o amancebamientos preocupaba a la Iglesia, fácil es imaginar su interés por enterarse de la persistencia de grupos o individuos que se mantenían «gentiles» (tales como los lacandones, los ch'oles del Manché o los itzaes en distintos momentos) o la resistencia de otros al adoctrinamiento, pues al mismo tiempo que colaboraban con entusiasmo en las procesiones y otras funciones litúrgicas públicas o adoptaban como suyos ciertos santos, muchos indios rehusaban asistir a la instrucción religiosa o recibir los sacramentos cristianos:

> [...] En Chiapas, a fines del siglo XVII, el obispo Núñez de la Vega se sentía obligado a recomendar a sus curas la sanción de los indios que escondían a sus hijos en la casa o en la milpa para evitar que aprendieran la doctrina. Los ejemplos para Guatemala abundan: el cura de Sacapulas, ayudado por los caciques, tenía que recorrer a caballo las montañas cada domingo, buscando a sus feligreses para obligarlos a asistir a la misa; los nativos de Rabinal rehusaban el matrimonio cristiano y aceptaban bautizar a sus niños sólo después de haber consultado al adivino local acerca de la *tona* (animal compañero) que les correspondía según el calendario prehispánico; el obispo Andrés de las Navas tenía que sacar a sus ovejas de debajo de sus camas, mientras que los dominicos que administraban el poblado de Sacapulas se veían obligados a cerrar las puertas del templo para evitar que los fieles escaparan de los servicios religiosos, pues acostumbraban hacerlo para ir a buscar sal a las minas o a bañarse a las fuentes termales. Los franciscanos de Comalapa, por su parte, tuvieron que interrumpir la construcción de una iglesia de tres naves y cambiar el diseño por otro de una, ya que parte de los feligreses se escondía atrás de las columnas durante las celebraciones, y el cura de Chimaltenango declaraba, en 1679, que los indios de su parroquia huían a los montes apenas oían repicar las campanas llamando a misa (Ruz, 1997: 59).

A gentiles y renuentes se sumaban aquellos, doctrinariamente más peligrosos, que, pese a estar cristianizados, mostraban conductas tenidas por idolátricas o supersticiosas. Las denuncias en este sentido son muy numerosas, y obedecen tanto a delaciones de las autoridades de los pueblos o de ciertos viajeros, como a datos obtenidos a lo largo de pesquisas hechas con tal fin. Las delaciones eran incluso alentadas por obispos y arzobispos, quienes durante sus visitas pastorales exigían a los fieles, bajo amenaza de excomunión, declarar si había en el pueblo

> [...] sortílegos o hechiceros o brujos o que usen de algunas otras supersticiones, o sean conjuradores de nublados o tempestades, o si con agua, artesa o cedazo u otras maneras de hechicería declaran los pensamientos o voluntad de otros, o que hagan ligaduras [para provocar esterilidad] [...] con palabras [...] o si usan de nóminas y en ellas escritos de palabras o nombres no conocidos, o enfermen de ojo con palabras, o de otras cualesquier enfermedades u otras supersticiones, o crean en agüeros [...]. [Y] si saben, han visto, oído decir o entendido en cualquiera manera, que entre estos indios naturales haya algunos que se den a la idolatría, superstición o hechicerías (Ruz *et al.*, 2002).

Algunos indios o mestizos respondían al exhorto denunciando a adivinadores o zahoríes, «contadores de días» u otros especialistas en antiguos calendarios, que eran consultados por los vecinos sobre la próxima cosecha o un futuro parto, acerca del mejor día para dar nombre a un niño empleando apelativos prehispánicos o, en particular, sobre el ritual que debería realizarse en caso de enfermedades. Se sucedían entonces ofrendas a los «Dueños de los cerros», al mismo tiempo que a los santos de la iglesia. «Alabados» a Cristo y oraciones a Tzultakah, dones de plumas de guacamayas al mismo tiempo que velas, sacrificios de animales junto con ofrecimientos de copal..., ningún don era poco, ninguna influencia despreciable cuando de aliviar el sufrimiento se trataba.

Las convergencias, mixturas, yuxtaposiciones, sincretismos y «amarres» se dieron en todos los campos, en ocasiones alternándose y en otras en forma conjunta. Integrados para siempre, aun cuando fuera en niveles superficiales, a la nueva ideología, los mayas —al igual que otros grupos— buscaron la forma de articular con ella su vida cotidiana, incluso en el campo de lo anecdótico y la picardía. Vemos así que, tal como los chiapanecas (no mayanses) habían creado hacia 1584 una «Cofradía de los doce apóstoles» al amparo de la cual mantenían ritos antiguos —solazándose de paso según los curas con los favores obtenidos de dos «sacerdotisas» llamadas Santa María y Magdalena—, se descubrió en la zona tzeltal, hacia 1677, un curioso grupo de indios que fingía ser encarnación de la santísima Trinidad; un líder religioso de Samayaque declaró adivinar gracias al auxilio de un ángel que le hablaba al oído, mientras que en 1692, en el pueblo de San Pedro, Cobán, se supo de una pareja de indígenas (Sebastián Sacut y María Cox) que fingían ser santos y subir cada fiesta al cielo, gracias a lo cual podían pronosticar la evolución de las enfermedades; habilidad por lo cual se hacían pagar, sin por ello dejar de invocar el mandato divino que les compelía a desempeñar tan redituable ministerio, pues, como relata el informante, el hombre iba «de ermita en ermita [...] fingiendo temblores, diciendo: estoy padeciendo por vosotros, porque Dios me ha encargado este pueblo». Y si algunos invocaban a Dios para obtener dinero en metálico, otros empleaban para ello al bando contrario. Los k'ekchís de Cahabón, cuando fueron interrogados en 1687 por el obispo acerca de las pérdidas demasiado frecuentes del dinero depositado en las cajas de cofradías, pagaron al eclesiástico con su misma moneda, ¡culpando de ello al Diablo!

Tratándose de un mundo centrado en lo agrícola, no es de extrañar la persistencia más acusada de diversos elementos de la flora en la cosmovisión. Destacan entre ellos la ceiba, *axis mundi*, sostenedora de los cinco puntos del universo y lugar de solaz en el paraíso según los yucatecos; raíz del linaje, a decir de los tzeltales, que mantuvo y mantiene su vigencia ritual entre los mayas, en el centro de muchos de cuyos pueblos se yergue aún su sombra familiar y protectora. Símbolo por esencia del animismo vegetal, fue y sigue siendo factor central en ese universo benéfico de lo arbóreo que era de esperar en una vegetación de trópico. Bajo sus ramas se continuaba eligiendo a los alcaldes en el Chiapas del siglo XVII —como buscando legitimar la autoridad— y dado su carácter sacro se la sahumaba con braseros de aromático copal. Compartiendo con ella reverencia y prestigio figuraban el cedro o «árbol de Dios», con cuya madera se fabricaban los ídolos; el copal, proveedor de incienso para alimentar a los dioses; el colorín o pito, que proporciona los miches, frutos empleados en la adivinación; el tabaco, indispensable para actividades terapéuticas y ceremoniales; el cacao, cuyos campos de cultivo, dada su importancia, quedaban incluso en Yucatán bajo dioses protectores (Ek Chuah, Chac y Hobnil); el balché, árbol de cuya corteza fermentada se hacía una bebida embriagante para fines rituales, y que también estaba a cargo de un dios (el Acán de los yucatecos y el Bohr de los lacandones).

Y, sobre todas ellas, la planta sustentadora del hombre, el maíz formador de su carne y artífice de sus huesos, a la vez que guardián del espíritu (los tzeltales de Bachajón continúan dejando junto a un pequeño una mazorca para evitar que algún ser maligno le robe el alma). Verdadera deidad con la que se daba y se da una relación mística; que acompaña al individuo desde el nacimiento hasta la fosa, pues sobre una mazorca siguen algunos grupos cortando el cordón umbilical de sus hijos (con los granos manchados de sangre se sembrará la primera milpa del niño), y en la boca de sus muertos otros depositan granos o bebidas hechas del precioso cereal. No resulta, pues, difícil entender la singular interpretación que hicieron los mayas de la «gracia» de que tanto hablaban los evangelizadores; ese don divino que posibilita al hombre cristiano su cabalidad y le permite, por ende, acceder después de la muerte a la visión de la beatitud. Textos mayas coloniales como los *Chilames* también mencionan la «divina gracia», empleando incluso el término en castellano. El molde lingüístico sigue siendo el mismo; el significado

último también: se trata en ambos casos de un don que permite al hombre alcanzar el bienestar. La diferencia radica en lo que se entiende por «bienestar» y el lugar donde éste se alcanza: los cristianos aluden a un gozo que sólo alcanza su plenitud tras la muerte; los indígenas, a uno terreno. La «gracia» de los teólogos es un don intangible, incorpóreo; la de los mayas tiene otro significante, tangible, corpóreo. Cuando los textos mayas hablan de «la gracia» se están refiriendo eufemísticamente al maíz. La una es bienestar intemporal, personal y ultraterreno para el cristiano; el otro, gozo terreno, colectivo y cotidiano para el indio.

Emblema de fecundidad, de abundancia y de bienestar, regalo de los dioses a los hombres y signo de su alianza, el maíz vio transcurrir los trescientos años de la dominación española sin renunciar ante ellos a una ápice de su sacralidad. Si la hostia de trigo encarna para el cristiano la presencia viva del dios inmolado, la tortilla de maíz no cedió ante ella su rango; continúa, milagro cotidiano, permitiendo al maya mantener la existencia y, así, recrear tiempo y espacio divinizados.

Conjunción de los mundos vegetal y animal, el de la montaña siguió siendo durante la Colonia lugar sagrado. En él mantenían su morada el jaguar vinculado al inframundo, el colibrí mensajero de los antepasados, las aves nocturnas agoreras de peligro, enfermedad y muerte; en sus grutas y cuevas siguieron habitando los rayos con su ansiada promesa de aguas, y en lo denso de sus forestas permanecían los dueños del monte y los animales, guardianes de la miel, las plantas y las codiciadas presas de caza. Por ello los tzeltales de Oxchuc seguían venerando en pleno 1684 al monte Ik'alajau, los ch'oles rendían culto al «Escurruchán, dios de los cerros» en 1676, los cakchiqueles de Comalapa quemaban copal en el siglo XVIII al cerro Racaxabal Huyu, los quichés de Chichicastenango reverenciaban al llamado Pokojil, y otro tanto se hacía en Huehuetenango y Totonicapán, Suchitepequez y Atitlán. Despojados de los espacios sagrados que creara su cultura, los mayas coloniales parecen haberse visto obligados a privilegiar el único componente del binomio que aún les quedaba: el del espacio natural.

Cierto es que tales conceptos, ritos y creencias persistieron en buena medida gracias a mantenerse en un nivel subterráneo, pero resulta indudable al mismo tiempo que ésta era ya la única forma posible de supervivencia ante un dios que, como el cristiano, se caracteriza por su celo exclusivista, y ante una política real como la hispana que veía en la comunión religiosa una de las

formas más eficaces para homogeneizar y controlar su vasto imperio. Por otra parte, quienes sabían de las antiguas formas públicas de culto habían prácticamente desaparecido, llevándose para siempre buena parte de los conocimientos asociados a su cargo[11], tal como profetizara el *Chilam Balam*:

> Será entonces cuando sean ahorcados los Halach Uniques, jefes; los Ahaues, señores príncipes; los Bobates, profetas, y los Ah-Kines, sacerdotes del culto-solar, de los hombres y de los pueblos mayas. Perdida será la ciencia, perdida será la sabiduría verdadera (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1974: 72).

Perdidas esa ciencia y sabiduría, fue necesario recurrir a otras con tal de permanecer; otras que «amarrasen» de manera efectiva nuevos y antiguos saberes y creencias. Aún hoy, en el minúsculo poblado de Tixhualactún, Yucatán, durante el *cha'a ch'ak*, la ceremonia para llamar las lluvias, el *h-men* emplea su piedra adivinatoria (*saastun*) para observar si ya se cocieron los panes de maíz y pepita de calabaza destinados a las deidades pluviales, los chaques, y su patrono Miguel arcángel, a Balam Kol, a Lázaro y al Santo Tun, a las campanas Santa María y Jesucristo, o a las dos vírgenes Concepción que, vestidas con sus huipiles inmaculados, aguardan en la iglesia su ración de pan y de aguardiente, al igual que el resto de imágenes del templo. Porque santos y dioses, para subsistir, requieren del reconocimiento que les tributan los hombres. Por eso durante la ceremonia se les ofrenda. El *h-men* elabora los cigarrillos de tabaco silvestre y confecciona «hostias» amasando un poco del maíz y cacao que aporta cada uno de los vecinos del pueblo, mientras que el especialista, llamado *ts'an balché*, se afana por fermentar con miel la corteza del árbol balché para obtener su vino. Maíz, cacao, tabaco y balché, dones exclusivos de las deidades de América. Con ellos comulgan los mayas celosos de la tradición; a través de ellos reafirman y renuevan la comunidad de la naturaleza, los hombres y los dioses.

11. No debe pensarse, sin embargo, que la desaparición de los sacerdotes significara la pérdida total del conocimiento especializado y de los ritos; parte del primero se siguió transmitiendo en la clandestinidad. Tal ocurría por ejemplo con la sabiduría calendárica, según descubriera en Chiapas el obispo Núñez de la Vega y en Guatemala los ya también citados Margil de Jesús y Cortés y Larraz, por mencionar sólo tres casos.

VI. EPÍLOGO

La existencia contemporánea de tal comunidad tiene sus anclajes más fuertes en los cambios registrados durante la Colonia, a lo largo de la cual los mayas amalgamaron diversas estrategias a fin de permanecer como pueblos únicos y diferenciados. Dependiendo del momento y las circunstancias, transigieron, fingieron sumisión, aparentaron estulticia o ignorancia, alzaron la voz o la disminuyeron hasta hacerla apenas audible, se atragantaron frustración y rabia o las hicieron estallar, se reclamaron fieles vasallos de ambas majestades o imprecaron a una y otra... La empresa era, en suma, perdurar, y como para ello no había reglas escritas —ni en la antigua ni en la nueva tradición—, éstas tendrían que estarse inventando y recreando una y otra vez.

El abanico de significantes y significados a preservar, rechazar o reinterpretar varió, pues, en consonancia con el signo mismo de los tiempos. Así, en el levantamiento de los cupules (Valladolid, 1546) se buscó acabar no sólo con los españoles sino incluso con los indios que les servían; se ultimó a perros y gatos y se arrancaron de cuajo los «árboles de Castilla» (Relación de Mérida, *RHGGY,* 1: 67), en tanto que en el protagonizado por los quichés de Quetzaltenango en 1569 se apedreó al cura, se apaleó a los funcionarios y se asesinó a algunos hispanos, mientras se hacía mofa del santísimo sacramento y de las amenazas de excomunión (Zamora, 1986: 204-208). Se caminaba por entonces bajo el signo de *la total erradicación*.

Vinieron más tarde los tiempos de combinar otros referentes. En la revuelta de Tekax, Yucatán, en 1610, los instigadores, a decir de los hispanos, se nombraron papa y obispo, y promovieron la ingestión ritual del licor llamado *balché* en copones y cálices, al tiempo que administraban bautismos y comuniones, confesaban, ordenaban sacerdotes y organizaban procesiones para las imágenes de sus antiguos dioses, a la usanza católica (Porro, 1977: 65-67). Eran tiempos de *conjunción*.

Tocó más adelante el turno a los tiempos de *inversión del orden*, plasmados de manera arquetípica en la gran revuelta tzeltal de 1712, cuando en el discurso de los indios rebeldes Cancuc pasó a ser Ciudad Real y Huitiupán Guatemala, en tanto que la capital de la alcaldía, donde vivían los opresores hispanos, fue nombrada Jerusalén, y sus habitantes, «judíos». Con la virgen María inspirando y protegiendo el movimiento, se pretendía inaugurar un nuevo orden social en el que ni siquiera los espa-

ñoles quedaban excluidos, pero esta vez como servidores de los indios, en tanto que sus mujeres pasarían a ser molenderas y mancebas de los naturales. Quienes murieran en combate resucitarían a los tres días; hasta la muerte podía ser subvertida.

Todos estos tiempos —fuesen de rechazo, conjunción, subversión, inversión o aislamiento— constituyeron momentos excepcionales para imaginar cambios que permitieran crear tradiciones, para cosechar identidades una y otra vez re-inventadas con la siembra de nuevas y antiguas semillas, sobre el campo de lo comunitario y lo étnico. Puntal privilegiado del nuevo patrón identitario fue sin duda el religioso, cuya singularidad residió en buena medida en la actitud crítica y contestataria de los mayas ante el nuevo credo, al cual se adhirieron sólo parcialmente, como profetizara el *Chilam Balam de Chumayel* (1973: 167):

> No creerán los hombres mayas. Será cantada dentro de ellos la palabra de Dios, el Señor del cielo [...]. Los viejos hombres mayas no quieren oír la palabra de Dios [...]. Serán apesadumbrados por el rey del mundo. Poco es lo que creen y ni eso creen tampoco.

BIBLIOGRAFÍA

Ara, D. de (2002), *Vocabulario en lengua tzeldal iuxta ussum oppidii de Copanabastla [ca. 1560]* (ed. de M. H. Ruz, D. Birrichaga y M. Recillas), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Baschet, J. (1999), «Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo», en J. Baschet (coord.), *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, San Cristóbal de las Casas: UNACH, pp. 41-84.

Beltrán Bravo, M. y Rodríguez Balam, E. J. (2000), *Los discursos sacramentales. Un acercamiento antropológico a la literatura colonial*, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Cortés y Larraz, P. (1958), *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala,* 2 vols., Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

El libro de los libros de Chilam Balam (1974) (trad. de A. Barrera Vázquez y S. Rendón), México: FCE.

Foster, G. M. (1961), «Cofradía y compadrazgo en España e Hispano-América»: *Guatemala Indígena,* I/1, Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, pp. 107-147.

Garza, M. de la (1978), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.

Hermitte, E. (1970), *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*, México: Instituto Indigenista Interamericano.

Landa, D. de (1978), *Relación de las cosas de Yucatán,* México: Porrúa.

Libro de Chilam Balam de Chumayel (1973) (trad. de A. Mediz Bolio), México: UNAM.

López Medel, T. (1978), *Ordenanzas para la provincia de Yucatán (1552-1553*), editadas como Apéndice 8 (pp. 203-219) en Landa, *op. cit.*

Núñez de la Vega, F. (1988), *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas (1702)* (ed. crítica de M. C. León y M. H. Ruz), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Ordóñez y Aguiar, R. (1985), «Prohibición de llevar a cabo el Baile del Bobat (23 de julio de 1801) en "La fiesta de los pueblos"»: *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, II/3, pp. 6-7, San Cristóbal de Las Casas: INAREMAC.

Pitarch Ramón, P. (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: FCE.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché (1980) (trad. de A. Recinos), en M. de la Garza (comp.), *Literatura maya*, Caracas/Barcelona: Ayacucho/Galaxis.

Porro, A. (1977), *O Messianismo maya no periodo colonial*, tesis doctoral en Antropología Social, São Paulo: Universidad de São Paulo.

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (1983) (ed. de M. de la Garza *et al.* y paleografía de M. C. León), 2 vols., México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.

Remesal, A. de (1966), *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala* (pról. de A. Batres), 4 vols., Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.

Ruz, M. H. (1990), «La jaula y los pájaros. La cristianización de los choles del Manché», en G. Palma y Ch. Arnauld (eds.), *Poder y sociedades locales en los Altos de Guatemala*, Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala-CEMCA, pp. 113-134.

Ruz, M. H. (1997), «La familia divina. Imaginario hagiográfico en el área maya», en N. Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México. Evangelización, política y religiosidad*, Zamora: El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, pp. 381-405.

Ruz, M. H. *et al.* (2002), *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales* I. *Siglo XVII*, México: CONACyT, UNAM y Arzobispado de Guatemala.

Ruz, M. H. *et al.* (2002a), *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales* II. *1700-1715*, México: CONACyT, UNAM y Arzobispado de Guatemala.

Solano, F. de (1974), *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*, Madrid: Cultura Hispánica.

Vázquez, F. (1937-1940), *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre*

de Jesús de Guatemala de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España (ed. de L. Lamadrid), Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Ximénez, F. (1971-1975), *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores* (ed. de C. Sáenz de Santa María), vols. I-III y VI, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Zamora Acosta, E. (1986), «Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI», en M. Rivera y A. Ciudad (eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid: SEEM.

DE VÍRGENES, PROFECÍAS, CRUCES Y ORÁCULOS: RELIGIÓN Y REBELIÓN EN EL ÁREA MAYA

María del Carmen Valverde Valdés

I. LAS REBELIONES

Las rebeliones indígenas se han dado en forma cíclica y han sido una constante en la historia de México, prácticamente desde el mismo momento en que los españoles dieron por consumadas «las conquistas» de los territorios que conformarían sus colonias. En el área maya estos movimientos se dieron a veces en forma aislada y, en otras ocasiones, fueron más generalizados durante toda la época colonial extendiéndose al siglo XIX, e incluso somos testigos de esta resistencia indígena ante la presencia de la cultura occidental, ahora en los inicios del XXI.

A pesar de la aparentemente rápida transformación y acelerada aculturación que sufrieron algunos de los pueblos mayas, los procesos de conquista y «pacificación» siempre implicaron una ruptura con una realidad vivida e interiorizada, construida y reconstruida a lo largo de los siglos de la historia prehispánica, y que respondía a un modo particular de ver y entender el mundo.

Así, cada uno de los grupos mayances afectados se vio en la necesidad de desarrollar distintas modalidades de respuesta y adaptación ante las nuevas situaciones generadas con los cambios que a todos los niveles introdujeron los europeos. En cierta medida incorporaron la situación inmediata a su propia concepción del universo, y las más de las veces reinterpretaron con provecho los nuevos elementos culturales que llegaron. Pero aunque el fenómeno haya sido complejo y las reacciones muy

variadas y existan desde la aceptación tácita, hasta distintos gradientes en las manifestaciones contra el nuevo régimen, por regla general existió un sentimiento de antipatía. Éste, en algunos casos, se manifestó como resistencia pasiva, pero, en otras ocasiones, la rebeldía ante el nuevo orden se presentó activamente, manifestándose en francas muestras de desobediencia, motines, alborotos locales, hasta los enfrentamientos francos, abiertos y violentos contra el régimen dominante. Es únicamente a este último tipo de respuesta al que haremos referencia en el presente trabajo a través del análisis de algunos de sus elementos religiosos.

La mayor parte de las obras contemporáneas a los movimientos y que recogen los testimonios del momento las constituyen las visiones de los cronistas, frailes, militares, funcionarios civiles o historiadores oficiales de entonces, y evidentemente reflejan la concepción que estos tenían del mundo; se presenta comúnmente un enfrentamiento entre «indios» y «blancos», enfrentamiento que desde la Conquista y durante toda la época colonial tuvo un matiz de la lucha de la fe contra los infieles, y que para el moderno siglo XIX tomó la imagen de la lucha entre «la civilización y la barbarie» o, como decía Pineda, historiador conservador decimonónico, «es la guerra de la luz contra las tinieblas» (Pineda, 1986: 72). En ese momento los antiguos indios impíos, frente a los que se había justificado durante tres siglos cualquier tipo de sometimiento, ya que lo que corría peligro constante era su alma y el hecho de que ésta se perdiera irremediablemente si no recibía los dones de la palabra de Cristo, se convirtieron en el ejemplo más palpable del atraso, del caos, del salvajismo y del «primitivismo» frente al orden positivo y el progreso universal en el que intentaba insertarse la nueva nación mexicana. Esta imagen del indio infiel o salvaje al que se tenía que meter en el redil de las naciones cristianas y civilizadas, funciona en muchas ocasiones como el pretexto ideal para su exterminio.

Sin embargo, también contamos con estudios históricos e interpretaciones y análisis modernos serios sobre estos movimientos; éstos son múltiples y muy diversos. En la medida en que en todos los levantamientos intervienen muy distintos factores, existen no sólo investigaciones que dan una visión general de los mismos, sino otras que centran su atención fundamentalmente en sus aspectos políticos, sociales y económicos. Dentro de estos últimos no se pueden dejar de señalar las continuas

injusticias, la tiranía, el trabajo forzado, la servidumbre y los castigos corporales, la carga de impuestos y tributos, así como la progresiva depauperación de la población indígena, la usurpación de sus tierras y la segregación de las comunidades a lo largo de la historia. Desde el punto de vista político, existe el hecho de que éstas siempre fueron blanco fácil de las pugnas entre las distintas facciones de la autoridad novohispana, primero, y después, en el siglo XIX, de las que se dieron entre liberales y conservadores durante el largo proceso de conformación de la nueva nación mexicana. Por otro lado, por parte de los indígenas comúnmente se manejó la idea de que librándose del sometimiento español, necesariamente mejorarían sus condiciones de vida.

En el siglo XIX se advertía con preocupación en el periódico literario *El registro yucateco* el peligro de la condición de sometimiento en que se encontraban los indígenas para entonces:

> Sufre resignadamente el estado de servidumbre en que vive y no pierde ni un instante la esperanza de sacudir algún día el yugo que lo sujeta, volviendo a adquirir el dominio del país que le fue arrancado por las armas; debiendo tenerse como prueba de esto último, el empeño que guarda en conservar su idioma pues no habla nunca la lengua de Castilla aunque la posea; y se siente mortificado al contestar cuando se le pregunta en ella (Castillo, 1845: 293).

Así, es necesario reconocer que son las concepciones distintas de la vida, los abusos históricos y desprecios, junto con nuevas arbitrariedades, los que en repetidas ocasiones ponen en peligro la supervivencia de las estructuras occidentales y forman el caldo de cultivo de las sublevaciones.

En este sentido, considero, siguiendo a Bricker (1993), que las rebeliones indígenas en el área maya podrían englobarse en términos generales en lo que Wallace ha llamado «movimientos de revitalización», entendiendo éstos como los «esfuerzos deliberados, organizados y conscientes por parte de los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria» (Wallace, 1956: 265), y que nacen como respuesta a esta presencia ajena, sorda y continua que vive en todas las comunidades autóctonas. Pero más profundamente se trata también del enfrentamiento de distintos sistemas de vida y posturas ante el mundo, es en cierta medida la lucha entre el espíritu individualista y pragmático occidental, frente al comunitario mesoameri-

cano, que pervivió desde tiempos ancestrales, y que se refleja fundamentalmente en la organización de los pueblos y en su sentido de la relación con la tierra.

Sin embargo, sin dejar de reconocer todos estos elementos, y sin restarles importancia, no es mi intención aquí abordar las rebeliones indígenas en el área maya desde ninguna de estas perspectivas, ni hacer un recuento de todas ellas. El objetivo de este trabajo es analizar su sustrato religioso, ya que a pesar de las causas particulares e inmediatas que responden a las condiciones especiales y a la situación de la población en cada región, es posible distinguir en los movimientos aspectos comunes en la base ideológica de las mismas. En este sentido, considero que ninguna explicación de las causas de las rebeliones enraizadas únicamente en las estructuras económicas, sociales o políticas, es suficiente para entender el significado profundo de las mismas, ya que su naturaleza no siempre responde a circunstancias inmediatas o superficiales. Por eso después del siglo XVI «Jesucristos, reyes y vírgenes indígenas constituyen los temas principales de los movimientos de revitalización entre los mayas» (Bricker, 1993: 26), aunque, en las fuentes oficiales del momento, al elemento religioso se le haya restado importancia tildándolo de «idolatría» o «superstición».

II. LA RELIGIÓN

Por regla general, las insurrecciones indígenas se han presentado teñidas de un matiz religioso enarbolando como móvil y emblema algún símbolo sagrado, que al parecer está presente desde el origen mismo de la rebelión. Estos símbolos, que en ocasiones aparentemente son cristianos, muchas veces conjuntan una serie de valencias y elementos que nos hacen remontarnos hasta la cosmovisión prehispánica, adoptando este carácter propio de la religiosidad popular.

En la cultura maya hay una serie de estructuras que subyacen por debajo del acontecer mediato e inmediato de las comunidades, y que son las que en determinado momento dan forma a las manifestaciones religiosas; existe una continuidad simbólica esencial y la perpetuación de una tradición a través de muchos años. Estas estructuras se insertan en lo que Braudel ha llamado el «tiempo largo», que es el que hace referencia a realidades históricas que son lentas en conformarse, lentas en hacer-

se efectivas y lentas en desintegrarse; estos elementos que permanecen tienen efectividad en los propios procesos históricos a todos los niveles. Según el autor, las arquitecturas de larga duración serán las determinantes en cualquier cultura (Braudel, 1980: 60-106), pero junto a ellas coexisten elementos yuxtapuestos, mezclados y aglutinados de dos culturas, que se incorporan de tal manera que hoy conforman una distinta de las que le dieron origen. El universo simbólico a partir del contacto de dos cosmovisiones distintas se enriquece, se complica; los aspectos contradictorios y enfrentados se reincorporan, se reinterpretan y se asumen. Así, las ideas, los símbolos y las costumbres se han ido integrando con el paso del tiempo, unas veces en forma inmediata y otras muy lentamente, para crear nuevas estructuras y nuevas vías que permitan explicar la existencia.

Desde siempre el pensamiento maya estuvo permeado de una gran sacralidad que, con la Conquista, lejos de desaparecer, adopta nuevas formas y esquemas. Así las ideas sobre el origen del cosmos y de la vida, que para ellos siguieron siendo esencialmente religiosas, continuaron influyendo en todos los ámbitos de su universo, un universo que se nos presenta fundamentalmente como sagrado, y en el que se encuentra una gran cantidad de seres y objetos investidos de fuerzas y poderes sobrehumanos que, por sus propias características, en determinado ámbito o momento, se convierten en hierofanías y pueden funcionar como símbolos de poder y de identidad dentro de una comunidad, y por lo tanto resulta factible adoptarlos como emblemas de una rebelión.

Los símbolos tienen una capacidad representativa que se basa en la existencia previa de una interpretación convencionalmente admitida (Pérez Carreño, 1998: 12-13), son signos visibles y activos que se revelan como portadores de fuerzas psicológicas y sociales. Dice Meslin (1978: 201) que funcionarían como una especie de contraseña, una señal de identidad, y que por lo tanto aluden a una realidad misteriosa, y esto equivale a *vivir* la experiencia de lo sagrado, y ésta siempre adoptará el carácter de una revelación, de una epifanía. En este sentido, los símbolos cumplen una función social, ya que vinculan a cada individuo consciente o inconscientemente con una comunidad religiosa más amplia que comparta el conocimiento de su significado. Su fuerza radica precisamente en que llevan en sí el peso de toda una tradición cultural y religiosa, e intervienen en todas las relaciones del individuo con sus semejantes. De esta forma, considero que tratar de descifrar el lenguaje simbólico de los

emblemas religiosos de las rebeliones mayas, teniendo en cuenta que éste conjunta una gran cantidad de significados, todos, en mayor o menor medida, válidos e importantes, permitirá tener una idea más completa de estos movimientos, ya que será posible ubicarlos dentro de su propia cosmovisión.

III. LAS VÍRGENES. LA REBELIÓN DE CANCUC DE 1712[1]

1. *Los hechos*[2]

La rebelión indígena más importante que se dio durante la época colonial en la Alcaldía Mayor de Chiapa del Reino de Guatemala fue la que se inició en el pueblo de Cancuc, en la provincia de los Zendales, en el año de 1712. Fue importante porque se levantaron en armas casi la mitad de los indios de dicha Alcaldía, llegaron a controlar la tercera parte de los pueblos de Chiapa, y estuvieron muy cerca de tomar Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas), que en ese entonces era la sede de los poderes civiles y eclesiásticos (Viqueira, 1995: 103).

En los orígenes de este movimiento el elemento religioso es indiscutible: quien desata la rebelión es la Virgen. Ésta se le aparece a mediados de junio de 1712 a María López —quien luego se haría llamar María de la Candelaria—, una india de entre 13 y 14 años de edad según las fuentes. La madre de Dios pide que se ponga en el sitio de su aparición una cruz con una vela, y que luego se le levante una capilla y, entre otras cosas, ofrece a los indígenas liberarlos de los tributos. Éste no fue un fenómeno aislado, sino la culminación de una serie de manifestaciones de fervor religioso que se habían venido dando en otros pueblos indios de los Altos de Chiapas durante los años antecedentes; así, milagros y apariciones en la zona ya se habían hecho frecuentes.

1. Análisis detallados de esta rebelión se pueden encontrar en J. P. Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras* y «Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712»; V. R. Bricker, *El Cristo indígena y el rey nativo,* pp. 111-140; R. M. Gosner, *Soldiers of the Virgin;* H. S. Klein, «Rebeliones de las comunidades campesinas: la república tzeltal de 1712». La fuente primaria más importante es el testimonio que recoge F. Ximénez en su obra *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*.

2. El breve resumen que se presenta está basado fundamentalmente en las obras de J. P. Viqueira y V. R. Bricker.

Sólo por mencionar algunos podemos decir que en 1677 unos indios fueron apresados porque decían ser la santísima Trinidad. Entre 1708 y 1710 un ermitaño ladino suscita una gran veneración entre los habitantes de Chamula y Zinacantán, ya que predica, desde el tronco hueco de un árbol ubicado cerca de este último poblado, que una imagen de la Virgen que emitía rayos de luz había descendido del cielo para ayudar a los indígenas. En 1711 un indio avisa en Simojovel que la Virgen, su prima, no tardaría en llegar al mundo. Alrededor de estas fechas, en Chenalho, la imagen de Santiago, según algunas versiones, o de san Pedro, a decir de otras, sudó y empezó a emitir rayos de luz. Finalmente, en Santa Marta Xolotepec la Virgen se le aparece a la india Dominica López; los alcaldes del pueblo transportan a la Virgen a la iglesia tapada con una tela, y así permanece en el altar principal durante tres días, después de los cuales desaparece y en su lugar deja una imagen de madera. Se le construye una capilla, hasta que, finalmente, utilizando engaños, el obispo la hace llevar a Ciudad Real, donde la confisca, y encarcela a los involucrados directamente en el culto. Es importante resaltar que la Virgen había pedido que no se informara a ningún español del milagro: descendió del cielo sólo para ayudar a los indios, y Dominica López permanecía junto a ella para revelar sus deseos, ya que la Virgen únicamente hablaba con ella.

Igual que todas las manifestaciones religiosas señaladas con anterioridad, la aparición de la madre de Dios en Cancuc fue condenada y perseguida por los españoles. Las autoridades civiles de Ciudad Real destituyeron de sus cargos a los alcaldes de Cancuc, quienes solicitaban autorización para conservar la capilla recién construida y celebrar misas en ella, y ordenaron que ésta se demoliera. Los indios se levantaron en armas utilizando como emblema a la propia Virgen, y para el mes de agosto habían logrado controlar todos los pueblos de la provincia de los Zendales, prácticamente toda la de Guardianía de Huitiupán, y posteriormente se les unirían las de Coronas y Chinampas. Los españoles fueron sitiados en Huixtán y después se atrincheraron en Ciudad Real para esperar ayuda de Guatemala y Tabasco. En ese tiempo llegó a Cancuc, procedente de Chenalhó, un indígena llamado Sebastián Gómez para informar a los devotos que había ido al cielo, donde había hablado con la santa Trinidad, la virgen María, Jesucristo y san Pedro, quienes le habían autorizado nombrar a indios que supieran leer y escribir como funcionarios

eclesiásticos, sacerdotes y vicarios que prestaran sus servicios en los pueblos predicando la buena nueva y diciendo misa. También le habían informado que

> [...] ya no había más rey ni tributo, ni alcalde mayor, ni funcionarios de Ciudad Real porque ellos habían llegado para liberarlos de todo eso; y que ya no había más obispo ni ningún cura porque todo eso ahora había terminado; y que ahora ellos gozarían de su antigua libertad; y que sólo tendrían vicarios y curas párrocos propios que se encargarían de administrar todos los sacramentos (Bricker, 1993: 122).

La sublevación india fue sofocada con la ayuda de las numerosas y bien armadas tropas que llegaron de Tabasco y Guatemala; el 21 de noviembre los levantados que habían concentrado su centro de resistencia en Cancuc, fueron vencidos por los atacantes. Los meses siguientes hubo que reducir y regresar a sus poblados a los indios rebeldes que habían huido a los montes y que se habían comprometido a continuar la lucha en estos terrenos porque la Virgen les había prometido protegerlos y les había dicho que en cinco años los llevaría al triunfo total en contra de los españoles. De hecho, después de la caída de Cancuc, renace el culto a otra Virgen, la de la Candelaria, en un lugar llamado Coila, entre Ocosingo y Comitán, que también les fue arrebatada a los indígenas, aunque entre ellos se dijo que había vuelto al cielo porque no tuvieron suficiente fe en ella.

Finalmente, a raíz de la destrucción de las sementeras, una hambruna y una serie de epidemias asolaron la región y diezmaron a sus habitantes.

2. *Los elementos simbólicos*

A pesar de que el «ropaje» religioso de la sublevación es cristiano, se pueden distinguir, tanto en el culto como en los símbolos religiosos que lo sustentan, una serie de elementos de tradición indígena muy importantes. Muy poco tiempo antes de la insurrección, apenas veinte años antes, seguía habiendo denuncias sobre idolatrías, se seguían practicando rituales guiados por indios «especialistas de lo sagrado», a los que los españoles llamaron «nahualistas», y se mantenía la veneración a deidades con nombres de origen prehispánico. Concretamente, Núñez de la Vega, en 1687, descubrió que en Oxchuc se rendía culto en la

iglesia a varios ídolos entre los que estaba un dios negro llamado Ikalahau (Bricker, 1993: 111-112).

Así pues, aunque los elementos sagrados constitutivos de la rebelión sean vírgenes y santos occidentales, se puede hacer una lectura simbólica de los mismos que no se quede en el mero contenido cristiano.

En primera instancia, salta a la vista el carácter eminentemente femenino de la sublevación y varias de las manifestaciones religiosas que la antecedieron. Es la Virgen, que desciende del cielo, a la que se viste con atuendos nativos, la que incita al levantamiento ante la negativa de las autoridades españolas a reconocer su milagro; dice Klein, en este sentido: «La continuidad en cuanto a los símbolos y la forma se subrayaba intensamente, con la iglesia ahora encabezada por la virgen María en lugar de Dios y con un cielo y un sacerdocio abierto sólo para los indios» (Klein, 1989: 158).

Además, son mujeres también las encargadas de transmitir a la comunidad el mensaje divino, como sucederá también en la rebelión de 1867. Más aún, en ocasiones ellas mismas se convierten en el propio objeto de culto, en una encarnación de «lo Sagrado», identificándose así con la Virgen. Éste fue el caso de Magdalena Díaz, quien después de haber publicado el milagro de Cancuc y de haber colaborado en la ermita con María de la Candelaria, se traslada a Yajalón, donde predica un nuevo milagro, diciendo que ella misma era la verdadera Virgen, y según el testimonio de algunos indios de ese pueblo, «fue a colocarse la dicha india en un retablo de la iglesia debajo de velos para que la fuesen a adorar» (Viqueira, 1997: 116). Finalmente este culto no prospera, ya que los «Soldados de la Virgen» de Cancuc, entre otras cosas, vigilaban las disidencias para impedir la fractura del movimiento y las castigaban con la muerte; ésta fue la suerte que corrieron Magdalena Díaz y algunos de sus seguidores.

De cualquier forma, en la medida en que se trata de cultos de revitalización, de cambio, en última instancia de renovación, es lógico que el principio que los detone, el del origen —como todos los orígenes—, sea femenino. Además, igual que otros cultos marianos de las colonias, pero que a diferencia de éste sí fueron aceptados por la Iglesia, la aparición de la Virgen se da en contextos semejantes. En este caso sus patrocinadores y seguidores son fundamentalmente indígenas y en todas las ocasiones se nombraron funcionarios nativos para dirigir el culto y cuidar de la Virgen; por otra parte, siempre hay una serie de elementos

que la identifican con la vegetación, la tierra y la fertilidad. Como antecedentes señalemos el arraigado culto en las cuevas que había en toda la región. De igual forma, en el caso de la prédica del ermitaño, de la que en 1708 fue informado el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, ésta se hacía desde el tronco hueco de un árbol, y la primera vez que Dominica López vio a la Virgen en Santa Marta «la santa» estaba sentada sobre un tronco de árbol en la milpa.

La Virgen exigía la construcción de una capilla como su residencia, para que allí se le venerara y se le hicieran ofrendas consistentes sobre todo en incienso, velas y comida. Tanto la ermita de Santa Marta como la de Cancuc fueron revestidas con esteras de bejucos con adornos complicados y ambas constaban de dos recintos separados por un petate: uno más grande, destinado a las «danzas», y otro más pequeño que no estaba a la vista de todos; ahí es donde se guardaban las vírgenes y santos patronos de los pueblos vecinos en el caso de la primera, y los ornamentos y el «bulto» de la Virgen en la segunda. Finalmente el lugar se convierte en centro de peregrinación importante, primero de los pueblos vecinos, y después se extiende a lugares más alejados.

Por otra parte, en todos los casos el objeto o personaje al que se rinde reverencia está envuelto. En el caso de Santa Marta, se cubre a la Virgen con una manta de algodón para llevarla de la milpa en donde fue encontrada a la iglesia del pueblo, donde, como se dijo, permanece así por tres días en el altar principal, antes de dejar en su lugar una figura de madera. María Magdalena, en Yajalón, también estaba oculta en el altar de la iglesia detrás de unos velos, y existía una prohibición muy estricta de verla directamente. De igual manera, sobre la Virgen de Cancuc, en varias ocasiones los testimonios se refieren a ella como un «bulto», y según Bricker también había sido envuelta en una tela y permanecía escondida tras el petate. Por su parte, Viqueira presenta en su obra una interesante discusión sobre el posible contenido del envoltorio, ya que en las fuentes no está claro si se trata de la imagen de la Virgen, de un ídolo prehispánico o de la misma María de la Candelaria, pero lo que no pone en duda el investigador es el hecho de que hubiera habido algo «sagrado» que estaba envuelto, oculto. Finalmente, mujeres «sagradas» y «bultos» aparecen también en el momento del enfrentamiento final en Cancuc. Los indígenas buscaron ayuda sobrenatural y llevaron hasta el río, sentadas en sillas y completamente

cubiertas con esteras, a cuatro mujeres que tenían fama de hechiceras, con el objeto de que invocaran armas mágicas en contra del enemigo. Éstas representaban cuatro poderes destructivos de la naturaleza: el terremoto, el rayo, la inundación y el viento. Su plan consistía en arrojar rayos que calcinaran, provocar inundaciones en las que murieran ahogados los soldados y sacudir las montañas para que los españoles quedaran enterrados bajo los cascajos desprendidos (Bricker, 1993: 131-132).

Como se puede observar, el objeto de culto, que siempre es una mujer, se trate de imágenes o de las mismas personas, está oculto. A manera de los envoltorios sagrados mayas de la época prehispánica que aparecieron en contexto arqueológico, que están representados tanto en las artes plásticas como descritos en las fuentes escritas, y que son obtenidos en el lugar mítico del origen, su contenido no está a la vista de los no iniciados[3]. El «bulto» fue entonces, desde tiempos precolombinos, un símbolo de autoridad, una imagen del poder divino que se entregaba a la comunidad y que ésta guardaba celosamente, ya que era la manera tangible de transmitir esta fuerza de generación en generación; sin lugar a dudas fue atributo de los jerarcas y de los personajes sagrados, entre ellos los chamanes.

Por otra parte, la participación de estos personajes en la rebelión también es clara; de hecho, se convoca a todos los «brujos y hechiceros» a sumarse a la lucha: «Los vicarios de Ocosingo y Tumbalá piden en sus sermones que todos los que «fuesen brujos y hechiceros saliesen a usar de su arte para matar los españoles que para eso les había dado Dios aquella habilidad» (Viqueira, 1997: 130). Estas mismas cualidades fueron las que se les reconocía a las «hechiceras» con las que se pretendía vencer a los europeos, y a las que claramente se les atribuye el poder de las fuerzas naturales[4]. Pero las características de chamán tam-

3. J. P. Viqueira, 1997: 125, identifica los «bultos» de la rebelión de Cancuc con los *tlaquimilloli* nahuas, que evidentemente tienen el mismo principio de envolver y ocultar de la vista lo «sagrado». Sin embargo, yo pienso que las fuentes mayas son mucho más claras en el sentido de que se les da a aquéllos como atributo de poder de los personajes sagrados de la comunidad, y no sólo como envoltorio de dioses, *vid. Popol Vuh*, 1990: 140141.

4. No podemos olvidar que ya en otras ocasiones de enfrentamientos contra los españoles, cuando se habían agotado los mecanismos de lucha «tradicionales», los indígenas habían recurrido al poder de los naguales. Recordemos el caso de Tecum Uman en la conquista de Guatemala, quien se enfrenta a Pedro de Alvarado convertido en un ave sagrada (Recinos, 1957: 90).

bién están presentes en los propios líderes de la rebelión, tanto en Sebastián Gómez como en María López. En primer lugar, en el momento en que entran en contacto con la divinidad cambian de nombres: ella toma el de María de la Candelaria cuando se le aparece la Virgen, mientras que él adquiere el apelativo «De la Gloria» después de haber subido al cielo para hablar con los santos; esta ascensión a otro plano cósmico, en donde recibe un mensaje divino, es un viaje iniciático. Ambos dejan la vida profana y se convierten en otras personas, en seres sagrados, de ahí su poder para transmitir esta misma energía divina a los indígenas a quienes ungen para ser vicarios en ceremonias de ordenación que constituyen ritos también iniciáticos, por demás complejos. En ellas el iniciado permanecía arrodillado con una vela en la mano y rezando el rosario, durante 28 horas, después de las cuales salía de la capilla y ante todo el pueblo era rociado con agua; así el nuevo vicario era considerado como el «hijo» del santo Patrono de su localidad (Bricker, 1993: 124).

IV. LAS PROFECÍAS. LA REBELIÓN DE CISTEIL (1761)[5]

1. *Los hechos*

La recreación literaria de la sublevación de Canek, de Ermilo Abreu Gómez, creó, entre otras cosas, un personaje heroico que se enfrenta sin éxito, al dominio español, y de alguna manera se le convierte en el imaginario colectivo en un símbolo de la lucha de liberación de los pueblos oprimidos. Por otra parte, en las historias de Yucatán de Ancona, Molina Solís, o en la versión de los hechos que presenta Justo Sierra, se difundió la versión de que este movimiento no había sido otra cosa que un motín organizado a raíz de una borrachera colectiva en el pueblo de Cisteil. Sin embargo, tenemos que desechar esta explicación simplista, ya que no se puede pensar que un levantamiento espontáneo y producto del alcohol, hubiera tenido tal fuerza, y la noti-

5. Se escribe también Quisteil o Kisteil. Algunos de los estudios recientes que se pueden consultar sobre esta rebelión son M. A. Bartolomé, *La insurrección de Canek, un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial,* y V. R. Bricker, *op. cit.*, pp. 141-152. Otras fuentes tradicionales son E. E. Ríos, «La rebelión de Canek», J. Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán,* E. Ancona, *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días,* v. 2, y J. F. Molina Solís, *Historia de Yucatán durante la dominación española,* v. 3.

cia del motín hubiera cundido como reguero de pólvora en la región sublevando a tantos indígenas en tan poco tiempo. Además, contamos con uno de los testimonios de los indios que participaron, que confiesa en cautiverio que el alzamiento había sido planeado más de un año antes y que todas las poblaciones de la península de Yucatán habían sido invitadas a unirse; de igual forma, ya desde 1760 el cabildo de Cisteil había escrito que su pueblo se preparaba para la guerra (Bricker, 1993: 147-148).

Nuestro héroe de leyenda, Jacinto Uc, quien después se haría llamar Jacinto Canek, era originario de Campeche, del barrio de San Román, pero durante su niñez vivió y fue educado en el convento de San Francisco de Mérida, de donde a la larga fue expulsado. Ejerció entonces diversos oficios en aquella ciudad, siendo panadero en 1761.

El 19 de noviembre de ese año los habitantes de Cisteil, un pequeño pueblo situado cerca de Sotuta, estaban reunidos en una celebración, y allí se encontraba también Jacinto Uc, al que ya se le daba el apelativo de Canek, quien sugirió, según los historiadores yucatecos, que se emplearan los fondos del pueblo para prolongar el evento tres días más. Después de la aceptación de la propuesta y en medio del alboroto de la fiesta, el comerciante ladino Diego Pacheco fue asesinado, al parecer por negarse a vender más bebidas alcohólicas. Al día siguiente, el cura Miguel Ruela se dirigió a la iglesia del lugar a decir misa, pero la celebración fue interrumpida por un grupo de indios que decían que lo querían matar, y el cura tuvo que salir huyendo.

Canek había iniciado el levantamiento arengando a los indios del lugar que se encontraban reunidos en el cementerio, diciéndoles entre otras cosas:

> Hijos míos muy amados: no sé qué esperáis para sacudir el pesado yugo y servidumbre trabajosa en que os ha puesto la sujeción a los españoles; yo he caminado toda la provincia y registrado todos los pueblos, y considerando con atención qué utilidad o beneficio nos trae la sujeción a España [...] no hallo otra cosa que una penosa e inviolable servidumbre [...] el juez de tributos no se sacia ni con los trabajos que cercan en las cárceles a nuestros compañeros, ni satisface la sed de nuestra sangre en los continuos atroces azotes con que macera y despedaza nuestros cuerpos [...] tomaremos por sorpresa Yaxcabá y pasaremos a tomar la ciudad sin que dificulte la empresa lo fuerte del castillo ni atemorice nuestros ánimos el fuego de sus cañones, pues entre muchos a quienes he enseñado el arte de la

> brujería, tengo quince muy peritos que entrarán con su arte en la fortaleza [...] (Ríos, 1940: 485).

En este discurso y en otros posteriores se maneja también la idea de que había llegado el fin del dominio español, y que venía una nueva era para los mayas; de hecho, un fiscal de Umán fue encarcelado por haber declarado explícitamente que el profeta Chilam Balam había predicado la destrucción de los españoles. Tiempo antes, en 1678, el gobernador de la provincia también había culpado a las profecías que hablaban sobre el fin del poder de los conquistadores de una rebelión al sur de Campeche en la que los rebeldes incitaban a la gente al levantamiento «enviándoles mensajes supersticiosos de profecías que tienen de que ha llegado el tiempo de librarse todos y vivir en sus antiguos ritos» (Bricker, 1993: 148-149).

Con las noticias del alzamiento se mandaron correos a los pueblos cercanos y se unió a la insurrección mucha gente de diversos lugares, como los caciques de San Román y Lerma.

El capitán Tiburcio Cosgaya, comandante militar de Sotuta, informó al gobernador de Mérida Crespo y Honorato sobre los hechos, y se dirigió a Cisteil al mando de una pequeña tropa. Llegó el 20 de noviembre por la noche y se enfrentó a los sublevados, que se habían parapetado en el templo, y en la lucha pierden la vida él y varios de sus hombres. Para entonces, ya se había coronado rey Jacinto Canek mediante una compleja ceremonia en la que se había puesto la corona y el manto de la Virgen de la Concepción. El informe oficial de la rebelión de Cisteil dice al respecto:

> Cometieron la imprudente osadía de proclamar [a un] rey llamado Canek, adorarle y a ofrendar incienso al Diablo en los ídolos que a la sazón acomodaron en la Santa Iglesia de ese pueblo haciendo uso de las vasijas sagradas y de las vestimentas sacerdotales para su sacrificio; el [acto] más execrable que su rey cometió [fue] la sacrílega abominación de dar el nombre de esposa a la Imagen de la Santísima María, Nuestra Señora, despojándola de su corona y de su manto para servir de adornos para su pretendida grandeza, persuadido de que siéndoles fiel a él las restantes poblaciones de esta Provincia, podría conseguir el perverso propósito de hacerles renunciar por completo a su obediencia al Rey Nuestro Señor (a quien Dios guarde) para vivir como los animales en su antigua idolatría (Bricker, 1993: 146).

El gobernador Crespo, al enterarse de la muerte de Cosgaya y de que los mayas de las comunidades vecinas se estaba uniendo a los rebeldes de Cisteil, se convence de que la insurrección era parte de una conspiración general contra las autoridades españolas, así que moviliza a todas las fuerzas de la península al mando del capitán general Cristóbal Calderón de la Helguera. Mientras, los mayas en Cisteil también hacían sus preparativos para la guerra: se construyeron trincheras en la plaza principal del pueblo y se prepararon para iniciar la batalla. En la mañana del 26 de noviembre, los españoles marchan sobre Cisteil y, a pesar de la tenaz resistencia indígena, el triunfo fue para los hispanos, quienes incendian el pueblo y persiguen a los indios sobrevivientes que habían huido a los alrededores. Crespo afirma que en el incendio mueren ocho jefes rebeldes a los que identifica como sacerdotes y profetas, quienes permanecieron hasta el último momento junto a sus ídolos (Bricker, 1993: 149).

Canek y unos 300 indígenas que habían logrado escapar se atrincheran en la hacienda Huntulcach, de donde es desalojado y hecho prisionero al día siguiente por las fuerzas del coronel de Valladolid Manuel Rejón y de Estanislao Puerto de Yaxcabá y Sotuta. El 28 la hacienda es incendiada.

Aunque el hecho causó un enorme regocijo entre los habitantes de Mérida, no alivió el estado de angustia que habían generado en ellos las noticias de la insurrección. Éstas habían provocado una crisis generalizada de pánico, que se mantenía por los informes de que, aun sin Canek, la lucha continuaba. La señorial ciudad alcanzó su punto más intenso de miedo cuando la noche del 30 de noviembre se propagó el falso rumor de que los indígenas del barrio de Santiago se dirigían a la plaza central e intentaban asesinar a los españoles.

Finalmente, el 7 de diciembre Canek, fuertemente custodiado, llegó a Mérida. Al día siguiente se le inició un juicio, en el que por supuesto se le encontró culpable, por lo que fue sentenciado «a ser roto vivo, atenaceado, quemado su cuerpo y esparcidas sus cenizas por el aire». El 14 del mismo mes el rey indígena Canek Chichán Moctezuma fue ejecutado según la sentencia. A lo largo de los días 17, 18 y 19 fueron ahorcados ocho de sus principales cómplices y a más de cien participantes en el movimiento se les azotó públicamente y después se les cortó una oreja. Castigos como éstos se siguieron repitiendo tiempo después.

Para prevenir futuras insurrecciones se promulga una serie de leyes con estrictas prohibiciones hacia los indígenas, como la

de portar armas de fuego o de cualquier otro tipo so pena de muerte, además de prohibirles tocar sus instrumentos musicales tradicionales y participar en celebraciones públicas. De hecho, cuando el capitán general de Yucatán informó al virrey en enero de 1762 sobre la sublevación de Canek, culpaba a «la morosidad de los frailes espirituales en no haberles enseñado la doctrina en idioma castellano desde los principios de la conquista, y al disimulo de dejarles celebrar sus festividades con los instrumentos y bailes de la antigüedad, con que recordaban ritos e idolatrías» (Ríos,1940: 494).

Por último, el 13 de julio de 1762 se dio la orden de arrasar el pueblo de Cisteil, borrando así toda huella material de su existencia. Sin embargo, contra la marca profunda que este movimiento dejó en la conciencia de los mayas peninsulares los españoles no pudieron hacer nada.

2. *Los elementos simbólicos*

La rebelión de Jacinto Canek pone de manifiesto que la cosmovisión maya prehispánica está presente y se mantiene viva bajo la occidental impuesta por los españoles. Las distintas concepciones del tiempo saltan a la vista desde el momento en que el movimiento se basa esencialmente en elementos proféticos, en la actualización de un mito.

En este sentido, la concepción de los pueblos mesoamericanos sobre el tiempo, los ritmos cósmicos y el papel que el ser humano desempeña en ellos, difiere en forma sustancial de la judeocristiana. En ésta destaca una visión eminentemente individualista del devenir personificada, si es que se pudiera llamar así, ya que el hombre, de alguna manera, traslada la imagen de su propia existencia, la de una vida humana única e irrepetible, al tiempo universal. Esto quiere decir que dentro de esta cosmovisión lineal y finita, en la que el ser individual del hombre se proyecta al universo entero haciéndolo a su imagen y semejanza, el orbe tuvo un principio y tendrá un fin, igual que la vida de una persona; así, el mito cosmogónico narra el origen del mundo, presuponiendo que habrá una conclusión definitiva del mismo, de manera que la existencia adquiriere dimensiones claras y en cierto sentido hasta mensurables. Evidentemente, esta certeza de que el universo corre la misma suerte que un individuo, por un lado, le da al hombre una gran seguridad ante la inmensidad del cosmos (a todas luces inconmensurable e infinito),

pero por otro, le otorga a la propia existencia el sentido de lo perecedero, y por lo tanto subyace en la vida de los pueblos una especie de inquietud, una urgencia continua, una prisa constante, que le imprimen a este mundo occidental un ritmo y un sello muy particulares. De cualquier forma, aquí, teniendo la certeza de que el cosmos y su vida tienen suertes paralelas, el hombre se coloca frente al futuro, camina hacia adelante, con el paso seguro que le da el presente, dejando atrás el pasado, ya que éste no volverá.

Las sociedades mayas, por el contrario, conciben la existencia del cosmos como el resultado de un movimiento constante de una interminable secuencia de creaciones y destrucciones, es decir, regido por una ley cíclica de muerte y renacimiento, como las leyes de la naturaleza, que son ordenadas y coherentes y que se manifiestan en la vegetación o en los astros; finalmente, ésta es la evidencia primaria que el hombre tiene ante sí. En esta concepción la idea de un inicio absoluto se hace borrosa, y el futuro se presenta como una continuación perpetua de la cadena de formaciones y catástrofes (Garza, 1987: 7), por lo que de hecho se acepta la imagen inmediata, que se percibe ante la contemplación del cosmos y sus ciclos naturales, de que el universo es infinito. Aquí sucede lo contrario que en la tradición judeocristiana, porque es la propia vida del hombre la que se integra en los ciclos cósmicos, es decir, ésta adquiere una dimensión cósmica (en lugar de que el cosmos adquiera una dimensión humana) y, finalmente, es este tiempo cíclico del universo el que le da sentido a todo. De manera que aunque una persona tenga un principio y un fin, la comunidad, y, a fin de cuentas, la existencia como tal, no lo tiene; así, esa vida humana perecedera cobra significado, trasciende el tiempo y el espacio, se inserta en el devenir cósmico y se convierte en un eslabón más de la cadena interminable de ciclos.

Dentro de esta concepción del tiempo en la que historia y profecía irremediablemente se confunden ya que los sucesos se repiten, el registrar los hechos se convierte en una prioridad. Así, los códices, que son almanaques adivinatorios que los sacerdotes o *chilames* tenían que interpretar, son sagrados porque contienen líneas de acción, revelan mensajes divinos y dan cierta seguridad ante el futuro. Teniendo en cuenta esta idea y a la luz de la cosmovisión maya, hechos como el que menciona fray Diego de Landa cobran dimensiones de tragedia. El fraile dice: «Hallámosles gran número de estas sus letras, y porque no te-

nían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena» (Landa, 1982: 105). Con esta acción los españoles no sólo les están quemando a los mayas sus libros, sino, en cierta medida, sus posibilidades de existencia hacia el futuro. Además, estos acontecimientos se dieron durante el auto de fe de Maní en 1562, que según Bricker debió de haber adquirido una enorme significación simbólica, ya que justamente se llevó a cabo en fechas que en el calendario maya correspondían a los días aciagos, los *uayeb* (Bricker, 1993: 46).

A modo de defensa contra estas acciones, después de la Conquista los hechos e ideas que debieran preservarse y que formaban parte de la cosmovisión de los pueblos mayas yucatecos se mantuvieron en gran medida por medio de la tradición oral o se recogieron en los manuscritos llamados de *Chilam Balam*. Éstos, que en cierto sentido son códices transcritos, son documentos muy complejos y diversos en cuanto a su contenido y estructura, pero el común denominador de todos es que a través de un lenguaje simbólico y cifrado conservan la memoria colectiva de la comunidad.

Estos textos debieron de haber sido leídos e interpretados por los *chilames* en ceremonias clandestinas, y tanto la tradición como el libro, debieron de ir pasando de generación en generación. Seguramente así fue como Jacinto Uc conoció la historia y por lo tanto las profecías de su propio pueblo. Dentro de éstas están consignadas las migraciones y la trayectoria histórica de los itzaes antes de la llegada de los españoles, quienes después de haber fundado ciudades que luego tuvieron que abandonar, y de haber recorrido buena parte del norte de la península de Yucatán, habían huido hacia Tayasal, al lago Petén Itzá, donde finalmente, en 1697, apenas 64 años antes de que se diera la rebelión en Cisteil, habían sido conquistados. El elemento profético y el manejo del tiempo fue determinante para lograr sojuzgar a los itzaes y a su soberano Canek. Bricker lo explica así:

> Es evidente que llegada la fecha vaticinada desde la antigüedad como el momento en que ocurriría la destrucción de su ciudad, los itzaes trataron de obrar de acuerdo con la profecía invitando a que los sacerdotes españoles regresaran. Es también patente que [el fraile] Avendaño conocía la profecía y que calculó el momento apropiado para su misión haciendo coincidir la fecha con el comienzo de un Katún 8 Ahau (1993: 53).

Considero que la rebelión de Canek tiene este mismo sentido profético. De alguna forma los mayas peninsulares consideraron que se había cumplido otro ciclo y que era momento de librarse del yugo español. Son reveladoras las frases del *Chilam Balam de Chumayel* en donde se advierte que vendrán otros tiempos y que resurgirá el poder de los antiguos hombres mayas, y que prácticamente se citan textualmente en los discursos de la rebelión. Además, no es azaroso que el movimiento se haya dado justo en la región en que, a juzgar por los textos que nos quedan, la tradición de los libros del *Chilam Balam* era más fuerte[6].

Por otro lado, al parecer, Jacinto Uc recorre este territorio antes de iniciar la sublevación; en Cisteil dijo haber caminado por toda la provincia y «registrado todos sus pueblos». Si partimos del hecho de que conocía el contenido de los *Chilam Balam*, no es descabellado suponer que hubiese hecho el mismo recorrido que siglos antes habían seguido los itzaes nombrando lugares; existiría entonces en este peregrinar toda una idea de reconstruir una geografía sagrada. Así, tampoco habría sido una casualidad el hecho de que fuera Cisteil el lugar donde iniciar la rebelión. Curiosamente, si analizamos el mapa en el que Roys reconstruye geográficamente la peregrinación itzá del *Chilam Balam de Chumayel* (Roys, 1967), éste fue el último punto de aquel recorrido. Por otra parte, se tienen noticias de que Jacinto Uc viajó también al Petén Itzá, zona que siempre había sido considerada como de refugio y de indios insumisos.

Desde el punto de vista simbólico, este último hecho reviste el carácter de un viaje iniciático a una región sagrada. Ahí, en «la montaña», en la región salvaje y agreste, al tomar el nombre de Canek del linaje de los itzaes, simbólicamente fue investido por sus antepasados para una misión que no podía evadir: actualizar la profecía. Cuando regresa al norte de la península, dice haber llegado de oriente, el lugar del origen, y para entonces ya no es un hombre común; en ese otro espacio había obtenido, además de poderes sobrenaturales, de los que dan testimonio varias per-

6. A la fecha se han encontrado diecisiete manuscritos en la Península de Yucatán que comparten la misma tradición, llamados *Chilam Balam*: de Chumayel, Tizimín, Káua, Ixil, Tecax, Nah, Tusik, Maní, Chan Kan, Teabo, Peto, Nabulá, Tihosuco, Tixcocob, Telchac, Hocabá y Oxcutzcab. Cada uno lleva el nombre del pueblo donde fue hallado y corresponde justo a la región del levantamiento armado.

sonas, la autoridad para reinstaurar un nuevo tiempo con nuevos gobernantes indígenas, lo que a la vez implicaba volver al tiempo antiguo con los antiguos mandatarios mayas. El nombre con el que se corona resulta significativo en este sentido: rey Jacinto Uc de los Santos Canek Chichán Moctezuma, y como los gobernantes de antaño, es un hombre sagrado, con lo que adquiere legitimidad como dirigente del movimiento y obtiene también el derecho de nombrarse esposo de la Virgen y de usar su corona y su manto, con lo que se revestía también con la fuerza divina de la madre de Dios[7]. Además, también a manera de los grandes reyes mayas, lleva su bulto sagrado: un envoltorio tapado «que era nuestra señora, su esposa, cuya envoltura nunca descubrió».

Al parecer, la vivencia de la conquista del Itzá y la idea de un nuevo gobernante indígena estaban muy difundidas y rebasaban el territorio de la península de Yucatán. Unos años antes, durante la rebelión de Cancuc, los vicarios indígenas choles predicaban que Moctezuma había resucitado, mientras otros indios de Palenque animaban a su pueblo a sumarse al movimiento diciendo que «ahora los moctezuma del Itzá, ya vienen a hacer conquista» (Viqueira, 1997: 130).

El uso de artes mágicas en la lucha y el recurso a los poderes sobrenaturales de personas especiales en la comunidad, igual que en otras sublevaciones, están presentes también en ésta. Canek informa a sus seguidores que contaba con la ayuda de quince brujos de gran experiencia, quienes habrían de utilizar sus artes mágicas para penetrar en la fortaleza española de Yaxcabá, matar a sus guardias y abrir sus puertas a los indígenas. Además, en los interrogatorios de los prisioneros hay testimonios de indios fugitivos con claras cualidades de naguales que volaban o que se transfiguraban incluso corporalmente. Esto nos habla de que seguían vivas una serie de prácticas rituales ancestrales y creencias. En este sentido, pienso que el hecho de que en los pueblos se matara a los puercos porque se decía que tenían o eran el alma de los españoles, y que cuantos más cochinos mataran, más españoles morirían (Bracamonte, 2001), refleja en buena medida la compleja concepción prehispánica de persona, en la que el ser humano se compone de varias entidades anímicas, y en la

7. Éste es el elemento femenino del movimiento. Aquí no serán las cruces ni la Virgen las que inciten al levantamiento, pero sí el esposo de esta última, de quien además toma sus atributos sagrados para vestirse con ellos.

que el hombre cuenta con un *alter ego* zoomorfo o *tona* con el que comparte su suerte. Los puercos son animales europeos, y seguramente se pensó que eran los «animales compañeros» de los hispanos[8], con lo que, según la creencia, con cada puerco muerto moría también un español.

Finalmente, la idea de la resurrección después de cinco días de haber muerto, que se promete a los participantes en la lucha, tiene seguramente fuertes bases cristianas, pero indica también que aunque las evidencias reales señalen que el movimiento fracasó, no se tiene una idea de un fin último (ni en esta ni en otras sublevaciones); siempre, al igual que en los textos proféticos de los libros de *Chilam Balam,* hay una promesa de un futuro más promisorio. Es también por esto por lo que, aún después de la caída de Cisteil, siguió habiendo agitadores que recorrían las poblaciones exhortando a todos a continuar la lucha.

V. LAS CRUCES Y LOS ORÁCULOS. LAS REBELIONES DEL SIGLO XIX[9]

Durante el siglo XIX cambian el sistema y las bases políticas impuestas tres siglos atrás por la estructura colonial. Las repercusiones de este proceso se dan a todos niveles. Las comunidades indígenas no son la excepción, y en concreto el área maya fue testigo de levantamientos armados que tradicionalmente se han conocido como Guerras de Castas. El primero de ellos se extendió prácticamente por toda la península de Yucatán y duró

8. En la rebelión de Cancuc a los españoles se les llama judíos por haber atentado en contra de la Madre de Cristo, y recuérdese que durante la Colonia solía denominarse a los judíos también como «marranos», nombre utilizado inicialmente para los criptojudíos.

9. Sobre la Guerra de Castas se ha escrito una gran cantidad de obras, entre las de los historiadores yucatecos están la de E. Ancona, *op. cit.,* J. F. Molina Solís, *op. cit.,* y S. Baqueiro, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864.* De los estudios recientes se pueden consultar las distintas obras de G. Jones, N. Reed, *La Guerra de Castas de Yucatán,* L. Careaga Villasid, *Hierofanía combatiente,* M. Lapointe, *Los mayas rebeldes de Yucatán.* La rebelión tzotzil de 1869, en cambio, no ha contado con la misma atención por parte de los investigadores. Una de las fuentes primarias más consultada es la del historiador decimonónico V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas,* y la obra reciente más seria es la de J. Rus, «¿Guerra de Castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869». Finalmente, para ambos movimientos, igual que para los anteriores, está el libro de V. R. Bricker, *op. cit.,* pp. 171-246.

más de cincuenta años, mientras que el segundo, más restringido, pero no por ello menos importante en nuestro análisis, se ubicó en la zona de los Altos de Chiapas y la «pacificación» de los insurrectos se logró prácticamente en un par de años.

1. *Los hechos*

a) La Guerra de Castas en la península de Yucatán (1847-1901)[10]

Concuerdo con Bricker (1993: 71) cuando dice que, de todos los movimientos de insurrección indígena, la Guerra de Castas en la península de Yucatán fue el que obtuvo un mayor número de triunfos y estuvo más cerca de la victoria final.

Esta sublevación presenta características peculiares:

En primera instancia, mientras que otros movimientos fueron sofocados con relativa rapidez o incluso en unos cuantos días, como en el caso del de Canek, éste duró más de medio siglo, periodo en el que los mayas que habitaban la parte oriental de Yucatán resistieron todos los intentos por pacificarlos y, además, sus bases siguen vivas hoy en día. Este hecho lo convierte en uno de los acontecimientos históricos más complejos de su género. Aunado a esto, además de sus implicaciones políticas, económicas y sociales a lo largo de los años, los elementos religiosos del levantamiento, centrados fundamentalmente en torno al culto de la Cruz Parlante, se organizaron en una nueva iglesia indígena, con su culto y su ritual propios, y no se puede separar la importancia religiosa de este culto de su aspecto combativo y de resistencia.

Por otro lado, a lo largo de los años los *cruzoob*[11] no formaron un bloque homogéneo. El movimiento se fraccionó, se reestructuró y se recompuso varias veces con distintos líderes a la cabeza, quienes en ocasiones dieron golpes de estado para después ser asesinados por el ejército o por los cabecillas rebeldes siguientes. Ellos establecieron también distintos tipos de relacio-

10. Debido a la complejidad del movimiento, en este apartado nos limitaremos a señalar algunos de los acontecimientos históricos más relevantes basados en Careaga (1998) y Bricker (1993), y en el de los elementos simbólicos se hará hincapié sobre todo, en el sustrato prehispánico del culto a la Cruz Parlante y los oráculos.

11. Con este término se nombran a sí mismos, «los que combaten por la cruz».

nes con los gobiernos yucatecos, que además, a lo largo del turbulento siglo XIX, también variaron de liberales a conservadores y de imperiales a porfiristas. Además, no todos los indígenas fueron igualmente beligerantes. Hubo, por ejemplo, un grupo llamado los «mayas pacíficos» del sur de Campeche, que pactaron con el gobierno yucateco y que fueron muy mal vistos, y se enfrentaron en repetidas ocasiones, por los *cruzoob* de la parte oriental y norteña. De igual forma, la lucha no tuvo la misma intensidad en todo momento, incluso se vivieron épocas de relativa calma.

Finalmente, debido a que la cruz no sólo habla, sino que envía mensajes escritos básicamente en lengua maya, y que historiadores del momento narraron desde su óptica los acontecimientos conforme se iban sucediendo, es una rebelión que cuenta con documentación histórica en la que se presentan ambas versiones: la de los indígenas y la de los «blancos».

Para estos últimos la guerra se inició el 30 de julio de 1847, cuando un grupo de mayas de la región oriental, al mando de Cecilio Chí, tomaron las armas y mataron prácticamente a toda la población blanca de Tepich (Careaga, 1998: 115), y termina en 1901, cuando las tropas federales, al mando de Ignacio Bravo, entran en Chan Santa Cruz, hoy Carrillo Puerto.

Para los mayas, en cambio, la lucha no ha terminado, y el motivo inicial de la sublevación lo dan, por una parte, las autoridades de Valladolid cuando el 26 de julio de 1847 ejecutan a Manuel Antonio Ay, cacique de Chichimilá, que había sido acusado de conspirar contra la raza blanca, y por otro, los soldados del gobierno, que masacran a varias familias mayas de Cumpich y Tepich al no encontrar en sus pueblos a otros conspiradores indios: Jacinto Pat y Cecilio Chí. El día 30 otros cinco indígenas son fusilados también con motivo de la conspiración, y fue entonces cuando Cecilio Chí cobra venganza en Tepich (Careaga, 1998).

Sea como fuere, un año después de estos sucesos los mayas toman las principales poblaciones de la península, llegando a estar muy cerca de las ciudades de Mérida y Campeche, a las que, sin embargo, no atacan finalmente. En abril de 1848 el líder maya Jacinto Pat y el gobernador Miguel Barbachano, por intercesión de Felipe Rosado y del cura José Canuto Vela, habían firmado los tratados de paz de Tzucacab, en los que se otorgaba una serie de prerrogativas a los mayas, pero Cecilio Chí, mucho más radical que Pat, rompe con ellos y reinicia las

hostilidades de forma mucho más encarnizada. Fue éste el momento culminante de la guerra para los mayas. Sin embargo, a medidos de ese año el movimiento indígena se desarticuló. En lugar de entrar en la ciudad capital, de la que estaban a unos cuantos kilómetros, al parecer el llamado de la tierra fue más fuerte que el de las armas y los mayas regresaron poco a poco a sembrar sus milpas. Este tiempo lo aprovecharon las fuerzas del gobierno para reorganizarse y replegar a los alzados hasta los territorios orientales infligiéndoles derrota tras derrota y ocupando los pueblos que antes habían caído en manos de los mayas. Esto generó serios conflictos entre los líderes del levantamiento; Cecilio Chí y Jacinto Pat fueron asesinados y les siguieron en la jefatura del movimiento los mestizos Bonifacio Novelo y José María Barrera y los indios Venancio Puc y Florentino Chan, a quienes no les interesó nunca hacer la paz con el gobierno.

Fue entonces, entre marzo y octubre de 1850, cuando Barrera decide trasladar su cuartel a las inmediaciones de lo que hoy es Carrillo Puerto, cerca de un cenote donde habían aparecido grabadas en un árbol tres cruces milagrosas, en torno a las cuales comenzaron a reunirse los rebeldes. Posteriormente, se levantan tres cruces de madera a las que se empieza a llevar ofrendas y velas. Son éstas las primeras manifestaciones de culto, en las que José Nahuat, con su capacidad de ventrílocuo, hace hablar a la cruz, que empieza a mandar mensajes a los indios. Su primera misiva escrita está firmada por «Juan de la Cruz» en otoño de ese año; fue redactada en el templo de paja construido para ella llamado X-Balam-Na. Entre otras cosas el texto traducido del maya dice:

> Y otra cosa
> Es el mandamiento de mi Padre,
> Vosotros cristianos pueblerinos:
> Sabed
> Que no sólo surgió la guerra de los blancos
> Y los indios;
> Porque ha llegado
> El momento
> De la insurrección indígena
> Contra los blancos
> ¡De una vez por todas!
> [...]
> Porque sabed,
> Oh cristianos pueblerinos,

> Que soy yo quien os acompaña;
> [...]
> Con el fin de que
> No caiga sobre vosotros,
> Ni una pizca de daño,
> Oh vosotros mis hijos indios (Bricker, 1993: 204).

Finalmente, al terminar el mensaje, la cruz los exhortaba a liberar de manos de los blancos el rancho de Kampokobché, y obedeciendo esta orden el lugar fue atacado en enero de 1851, pero a pesar de la promesa de la cruz de protegerlos, los mayas son derrotados. Con esto, el ejército contraataca y toma el pueblo donde se encontraba el recién creado santuario, matando a Manuel Nahuat y confiscando las cruces.

Sin embargo, el culto ya se había iniciado y estos hechos no impidieron que continuara difundiéndose y fortaleciéndose por el territorio maya. Surgieron entonces tres cruces «hijas» vestidas de huipil y adornadas con collares y cintas, como correspondía a su sexo, una de las cuales se convirtió en la venerada Cruz Parlante, la Santísima. Fue a partir de ese momento cuando el cuartel general de los rebeldes y su centro de operaciones fue conocido como Chan Santa Cruz o Noh Chan Santa Cruz, X Balam Na para los mayas.

La Cruz Parlante ejerce un efecto aglutinador entre la dispersa población maya beligerante y organiza una jerarquía política militar y sacerdotal interna donde el *Tatich,* el Patrón de la Cruz, su guardia principal y sacerdote supremo, fungía como intermediario entre los mayas y «lo sagrado».

En 1852 un grupo de soldados al mando de Rómulo Díaz de la Vega tomó Chan Santa Cruz. Uno de sus oficiales describe así la iglesia del lugar[12]:

> En un extremo de ella había un altar al que nadie podía acercarse excepto la persona encargada del cuidado de las 3 cruces. Éstas fueron halladas en la parte superior del altar, ataviadas con vestido y faldas; detrás del altar había un hoyo en el cual se había colocado un barril que servía de caja de resonancia, produciendo al mismo tiempo un sonido hueco y cavernoso. Todo esto estaba oculto de la vista de aquellos que se encontraban en la parte principal de la iglesia (Bricker, 1993: 212).

12. Muchas de las partes del diario de este oficial se publicaron en 1928 en el *Diario de Yucatán.*

Según Careaga (1998: 124), el apogeo del culto a la cruz se dio hacia 1857 bajo la comandancia del *tatich* Venancio Puc. En 1858 se inició la construcción de un gran templo de piedra, el Balam Na, dentro del cual se colocó a la Santísima en un altar llamado «la Gloria», que al igual que en otras rebeliones, por ser un objeto sagrado, permaneció oculta detrás de una especie de cortina de palma. De ella heredaron el poder —igual que con un bulto ceremonial— los más altos jefes del movimiento durante casi cincuenta años.

A lo largo de todo este tiempo se sucedió un *tatich* tras otro, se repitieron enfrentamientos y matanzas por parte de los dos bandos en medio de firmas de tratados e intentos fracasados de negociaciones; cambiaron los gobiernos yucatecos y hubo más fracturas y asesinatos en la dirigencia *cruzoob,* y otras cruces parlantes aparecieron en otros lugares como la de Tulum o la que sigue actuando hoy en X-Cacal[13].

Cuando oficialmente termina la Guerra de Castas, el 4 de mayo de 1901, las tropas federales que entran en el santuario de Chan Santa Cruz lo encuentran desierto. Un año más tarde el presidente Porfirio Díaz, con el objeto de tener un mayor control sobre la región alzada, separa la región oriental de la península creando el Territorio Federal de Quintana Roo.

b) La rebelión tzotzil (1867-1870)

Llamamos así a esta sublevación, y no la «rebelión chamula», como se le designa en algunas fuentes, ya que si bien se centró en San Juan Chamula y sus inmediaciones, no se limitó a este pueblo, sino que abarcó a otras comunidades tzotziles del norte de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Los demás pueblos que intervinieron en el movimiento fueron San Andrés Larráinzar, San Pedro Chenalhó, Santa Catalina Pantelhó, Santa María Magdalena, Santa Marta, Santiago, San Pablo Chalchihuitán y San Miguel Mitontic. Es de notar que todos ellos habían participado también en la rebelión de Cancuc de 1712.

Según el testimonio de Cristóbal Molina (1934), a finales de 1867 Agustina Gómez Checheb dijo haber visto caer tres piedras del cielo en el paraje de Tzajalhemel, y se las llevó a su casa. Se corrió la voz de que las piedras eran mágicas y hablaban. El fenó-

13. A este respecto, no está muy claro si se trata de la misma cruz que se traslada o son otras cruces que aparecen en forma paralela.

meno cobró tal importancia que el fiscal chamula Pedro Díaz Cuzcat se dirigió al lugar, y después de investigar los hechos y guardar las piedras en una caja, informó que él, igual que Agustina, podía comunicarse con las piedras, que hablaban en representación de los santos. Los vecinos se convencieron de que debían ser tratadas como objetos sagrados y que había de construirse un santuario en el lugar de la aparición. Cuando se supo la noticia, empezó a llegar gente de los alrededores con ofrendas de velas, incienso, flores y agujas de pino para venerar a las piedras que entre Díaz Cuzcat y Gómez Checheb hacían hablar. Posteriormente a éstas se les añadieron ídolos de barro, que, según se decía, había dado a luz Agustina, siendo considerada por esto como la madre de Dios. Se nombran entonces varias mujeres como «santas» para que la sirvieran y la perfumaran con incienso cada vez que aparecía en manifestaciones públicas del culto.

De modo que parece que para finales del mes de enero de 1868 acudían a Tzajalhemel multitudes atraídas tanto por las piedras como por las prédicas de Díaz Cuzcat. El cura de Chamula, Miguel Martínez, quien a mediados de febrero viajó al lugar para tratar de poner fin a esa situación, encontró una pequeña construcción que servía de capilla en la que había velas, incienso y un «santo» de barro.

En el mes de mayo el jefe político de la región, que era conservador, decidió poner fin al evento atacando por sorpresa Tzajalhemel, confiscando los «santos» y tomando prisionera a Gómez Checheb. Sin embargo, el gobierno liberal del estado ordenó su liberación, declarando que se respetaría la libertad de culto de los indios.

Para el mes de agosto, con motivo de la preparación de la fiesta de santa Rosa, los indios ampliaron el templo y designaron para su cuidado funcionarios eclesiásticos propios. Pero no fue sino hasta diciembre cuando las autoridades de San Cristóbal enviaron un regimiento para acabar de una vez por todas con el movimiento. Aquél dispersó a los indígenas, confiscó los objetos de culto y nuevamente fue hecha prisionera Checheb, y más tarde también Cuzcat. En mayo de 1869 el movimiento tomó otro rumbo. Estando en prisión sus líderes originales, se puso a la cabeza del mismo un ladino, Ignacio Fernández de Galindo, profesor liberal procedente de la ciudad de México, que vivía en San Cristóbal. Éste, junto con su esposa, Luisa Quevedo, y Benigno Trejo, un alumno, se dirigió a Chamula para ofrecer su ayuda a los indígenas. Para Bricker resulta evi-

dente que Galindo veía ciertas similitudes entre el movimiento Chamula y la guerra de Castas en la península de Yucatán, de la que seguramente estaba informado por los periódicos.

No hay evidencias claras de la actuación del profesor entre los toztziles. Según algunos testimonios, utilizó el culto iniciado por Cuzcat y Checheb. De cualquier forma, el 12 de junio Martínez, el párroco de Chamula, y su escolta volvieron a dirigirse a Tzajalhemel para tratar de disuadir a los indígenas y aunque no encontraron a Galindo, se incautaron de los objetos de culto. La comitiva fue atacada al salir del lugar por un grupo de indígenas que querían recuperar sus pertenencias y en el enfrentamiento murieron el párroco y sus acompañantes; con esto cundió el pánico en toda la región de Los Altos. Para el 17 de junio Galindo se puso a la cabeza de varios miles de indios y se dirigió a San Cristóbal donde, en lugar de atacar, pactó la liberación de Checheb y Cuzcat a cambio de entregarse él mismo, su esposa y Trejo. El comandante de las tropas ladinas aceptó gustoso el intercambio, con lo que los dos indígenas regresaron a Chamula a hacerse cargo del movimiento. Sin embargo, una vez conjurada la amenaza india, Galindo y Trejo fueron ejecutados el 26 de junio. Finalmente, el 30 del mismo mes se reunieron las fuerzas ladinas al mando de Domínguez, gobernador del estado, preparándose para la ofensiva final contra Chamula. Como en otras ocasiones, a pesar de que los indígenas eran más numerosos, las fuerzas gubernamentales lograron imponerse y Domínguez conminó al resto de las comunidades levantadas a rendirse, y con ayuda de funcionarios indios leales a él, inició la persecución de los rebeldes. El 3 de julio un escuadrón militar llegó a Tzajalhemel, y aunque encontraron el santuario vacío, lo incendiaron. La mayor parte de la milicia estatal permaneció en San Cristóbal para «mantener el orden». Durante todo el otoño hubo enfrentamientos ocasionales con los indios, pero, igual que en el caso de la península de Yucatán, la guerra no llegó a su fin en ninguna batalla decisiva, simplemente las irrupciones indígenas fueron disminuyendo poco a poco durante 1870. A pesar de que en 1871 hubo rumores de algunas reuniones clandestinas que hablaban del resurgimiento del movimiento, éstas no llegaron a mayores.

2. *Los elementos simbólicos*

Podría parecer que estos levantamientos hubieran tenido para los indígenas un sentido fundamentalmente oracular y en esa

medida hubieran adquirido un carácter sagrado, ya que en ambos intervinieron fuerzas sobrenaturales que los incitaron a levantarse en armas. Aparecieron, por un lado, las cruces parlantes, que se convirtieron en los principales emblemas religiosos de los sublevados de la Guerra de Castas en la península de Yucatán, y, por otro, «ídolos», también parlantes, descubiertos en el paraje de Tzajalhemel por Agustina Gómez Checheb, la mujer chamula.

Analicemos primero las cruces:

Según Lorena Careaga, el culto a la Cruz Parlante a lo largo de todo el proceso en la península de Yucatán proporcionó al movimiento una autoridad superior a la de todos los jefes, ya que tenía un origen sobrenatural, divino y providencial, y por lo tanto todas las facciones se plegaron a ella con convencimiento, lealtad y devoción (Careaga, 1998: 105). El carácter sobrenatural y divino de las cruces es evidente, y es cierto que aparentemente éstas eran un emblema cristiano; sin embargo, su sustrato como símbolo sagrado prehispánico también está contenido en ellas, lo que en parte explica la fuerza y la persistencia de su devoción.

La cruz como símbolo arquetípico universal tiene diversas valencias. Concretamente en Mesoamérica, desde el punto de vista cosmológico —por mencionar sólo algunos de sus significados—, es el signo gráfico figurativo de los cuatro rumbos del mundo, de las cuatro direcciones del universo; es también la representación del cielo y la esquematización del eje del mundo, del árbol cósmico que hunde sus raíces en el inframundo y alza sus ramas hasta las capas celestes.

Así, las cruces como símbolos religiosos en el área maya durante la época prehispánica fueron muy comunes. Además de las representaciones plásticas que han llegado hasta nuestros días, y que son muy conocidas, contamos con los testimonios de los españoles del siglo XVI, a los que, por razones obvias, les llamó la atención el emblema. Las referencias a cruces entre los mayas son muy numerosas. El primero en mencionarlas fue Bernal Díaz del Castillo cuando estuvo en la expedición de Hernández de Córdoba. Posteriormente las mencionan Las Casas (1967: 648), López de Gómara (1977: 105), Torquemada (1975: 101, v. 5) y López de Cogolludo (1971: 207); y luego Ximénez (1929: 55-56, v. 1), Cervantes de Salazar (1971: 195-196, v. 1) y Román y Zamora (l897: 58-59, v. 1); todos ellos hablan de cruces como representación del dios de la lluvia en antiguos templos y centros ceremoniales.

Concretamente Las Casas recuerda que mientras fue obispo de Chiapas había una gran veneración por parte de las comunidades indígenas hacia el símbolo de la cruz. De hecho, refiere que en el manantial principal, o en la vertiente de agua más importante de cada pueblo, los nativos erigían cuatro altares a manera de cruz. En la isla de Cozumel fue donde se encontró, según los testimonios de los españoles, la cruz más importante. El mismo fraile la describe así:

> En el reino de Yucatán, cuando los nuestros lo descubrieron, hallaron cruces, y una de cal y canto, de altura de diez palmos, en medio de un patio o cercado muy lucido y almenado, junto a un muy solemne templo, y muy visitado de mucha gente devota, en la isla de Cozumel, que está junto a la tierra firme de Yucatán. A esta cruz se dice que tenían y adoraban por dios del agua-lluvia, y cuando había falta de agua le sacrificaban codornices (Las Casas, 1967: 648, v. 1).

Al parecer esta cruz, objeto central del gran templo de Cozumel, que los misioneros no supieron si admirar o atribuir a Satanás, era de las más veneradas en el área maya en el momento del contacto con los europeos. En tiempo de sequía había peregrinaciones a la isla, y el símbolo era llevado por los naturales en procesión a la orilla de los lagos y ríos. De hecho, según el gobernador español que escribe cuarenta años después de la conquista, Cozumel seguía siendo todavía un centro de peregrinación muy importante para los grupos mayances, tanto —como él mismo menciona— «como Jerusalem para los cristianos» (Miller y Farris, 1979: 237-238). Incluso el mismo gobernador narra que los frailes católicos no tenían ni la fuerza ni el poder para «corregir estos abusos». Se dice que uno de estos religiosos fue ahogado por los mayas en un cruce de Cozumel a tierra firme porque había sido muy celoso en sus intentos por extirpar la idolatría (Miller y Farris, 1979).

De alguna manera, las cruces parlantes de la guerra de Castas también están relacionadas con los cambios meteorológicos, concretamente con los vientos y el agua, ya que además de incitar a los indios a pelear, podían mostrar su disgusto causando sequías y desastres mayores en la comunidad.

Cuando los españoles imponen a los mayas la cruz cristiana en el siglo XVI, sucede lo que dice Gómara: «estos pueblos acataron mucho de allí en adelante la cruz, como quien estaba hecho a tal señal» (López de Gómara, 1977: 305).

Pero, comúnmente, ante las cruces españolas, los indígenas continuaron con sus ritos prehispánicos, sobre todo los asociados a la fertilidad:

> Hincan [los españoles en los pueblos de indios] también una cruz, y si llueve mucho o hay falta de agua o pestilencia o otro [*sic*] mal, luego dicen los yndios que aquel palo lo hace, y ruegan y ofrendan a la cruz a modo antiguo (Ximénez, 1929: 301, v. 1).

En este orden de ideas, no podían faltar los sacrificios humanos al pie de cruces que habían sido colocadas por los españoles. Al respecto Scholes recoge testimonios que datan de la segunda mitad del siglo XVI, justo cuando acababa de azotar a la península un tremendo huracán:

> [...] y dijo lo que este testigo sabe y ha visto, es que pudo haber tres años, poco más o menos [el testimonio data de 1562] que vio este testigo cómo se hizo un sacrificio en la iglesia del dicho pueblo de Mopila en el cementerio de ella, al pie de una cruz que está allí frontero de la iglesia, en el cual mataron dos muchachos [...] abrieron los muchachos y vivos sacaron los corazones y que ellos propios [los ejecutantes del sacrificio] los ofrecieron a los ídolos y demonios que allí tienen al pie de la cruz [...] y que echaron los muchachos en un cenote de Yaxcabá (Scholes y Adams, 1938: 98, v. 1).

En este caso el sacrificio es en primera instancia a la cruz, ya que ante ella se hace el rito, y luego al agua, en tanto que las víctimas son lanzadas al cenote. Pero estos sacrificios van aún más allá. Probablemente como resultado de las enseñanzas cristianas, se cambió la tradición de usar una piedra de sacrificios o de amarrar a los individuos a un poste, escalera, etc., y se empezó a atar a la persona sobre la propia cruz de madera. A veces el cuerpo era separado de ésta antes de la extracción del corazón; otras veces la cruz y el cuerpo eran lanzados al cenote local, y en algunos incluso se les amarraban piedras para que se hundieran.

De cualquier forma, muchos de estos sacrificios se hicieron para pedir agua, pero la influencia cristiana es clara. Seguramente estos sacrificios humanos se asociaron con la crucifixión de Cristo, idea que se incorporó rápidamente a la tradición indígena maya[14]. Pero también es evidente, por los otros elementos del

14. En Maní tenemos el único ejemplo de una cruz atrial del siglo XVI con un Cristo de cuerpo entero crucificado, y no sólo con los elementos de la pasión como el resto de los ejemplos de México.

rito, como la extracción del corazón, el trasfondo del culto prehispánico hacia la cruz.

En Chiapas, en cambio, los historiadores de finales del siglo XIX difunden la idea del fervor religioso mal entendido de los indígenas. Esta idea es utilizada concretamente por Pineda, quien al parecer inventa y divulga la leyenda de la crucifixión, por parte de la comunidad chamula, de un muchacho indígena el viernes santo de 1868 en los Altos de Chiapas, durante la sublevación. Este hecho, popularizado después en la tradición oral y la literatura, según Jan Rus, no tiene ningún sustento histórico, ya que el primer escrito en que aparece es en la obra de Pineda, veinte años después de ocurridos los hechos. A decir de este investigador, resulta muy poco probable que no hubiese sido registrado un acontecimiento así por ningún periódico local o algún parte militar. Sin embargo, aunque la crucifixión no haya sido real, así pasa al imaginario colectivo tanto de los dominadores, porque ellos crearon el mito, como de la conciencia de las comunidades locales.

Podemos afirmar que el culto a la cruz estaba arraigado profundamente en la población maya desde la época precortesiana, y se le asociaba con los fenómenos meteorológicos del cielo, en concreto con los cambios atmosféricos que producen lluvia y viento, y por lo tanto con la fertilidad y el agua como energía generadora de vida. Si a todo este culto prehispánico de la cruz añadimos la insistencia europea por la veneración del símbolo, tenemos entonces que esta «idolatría», lejos de ser extirpada de la mentalidad indígena, se refuerza. Villagutierre (1933: 125) dice que los frailes españoles colocaban cruces en las orillas de los ríos, pozos y lagunas, y esta costumbre continúa en México hasta la fecha. De hecho Chan Santa Cruz se funda precisamente donde se encuentra un cenote en la entrada de un subterráneo. Aquí se estampan en la corteza de los árboles tres cruces pequeñas, y «[...] una vez descubierto el manantial la gente empezó a concurrir de todas partes a proveerse de agua, y siguiendo las costumbres adquiridas desde los primeros tiempos de la conquista, empiezan a rendir adoración a las cruces» (Baqueiro, 1879: 387).

Una característica importante de las cruces de la guerra de Castas es que son femeninas; ni siquiera tienen la imagen de Cristo, se las viste con huipiles y se las adorna con cintas, igual que a las Vírgenes de Cancuc. Es probable que esto se deba a esa antigua asociación simbólica, mucho más fuerte que las ense-

ñanzas cristianas, que las vincula con los aspectos femeninos del cosmos, precisamente con la fertilidad y el agua como energía generadora de vida.

De igual forma, en la insurrección de los Altos de Chiapas de 1867 está presente el aspecto femenino como símbolo, ya que aunque las imágenes que se veneran son «ídolos» y no se precisa en las fuentes su género porque, entre otras cosas, también están envueltos; quien es la encargada inicial de transmitir sus deseos es una mujer y a ella también se le rinde culto como objeto sagrado.

Por otro lado, hay que destacar las propiedades oraculares de estos símbolos religiosos. En este sentido resulta interesante señalar que el santuario de Cozumel también funcionaba como oráculo en tiempos prehispánicos. Gómara describe así esta peculiar función:

> Tal era el que estaba á la marina, en el cual había un extraño ídolo, y muy diverso de los demás, aunque ellos son muchos y muy diferentes. Era el bulto de aquel ídolo grande, hueco, hecho de barro y cocido, pegado á la pared con cal, á las espaldas de la cual había una como sacristía, donde estaba el servicio del templo, del ídolo y de sus ministros. Los sacerdotes tenían una puerta secreta y chica, hecha en la pared en par del ídolo. Por allí entraba uno dellos, embistíase en el bulto, hablaba y respondía a los que venían en devoción y con demandas. Con este engaño creían los simples hombres cuanto su dios les decía [...]. A causa de este oráculo e ídolo venían a esta isla de Acuzamil muchos peregrinos y gente devota y agorera, de lejos tierras, y por eso había tantos templos y capillas (López de Gómara, 1977: 305).

Ya Reed ha señalado el atractivo que en los pueblos mayas han tenido a lo largo de su historia los ídolos parlantes. Sin embargo, aquí, además de esta estupenda descripción del funcionamiento del oráculo, resulta interesante señalar que se mencionan a los *agoreros*, es decir, que probablemente podemos hablar de verdaderos especialistas, de cierto tipo de sacerdotes encargados de transmitir el designio de los dioses utilizando el arte de la ventriloquia. Como bien dice Carlos Navarrete refiriéndose a estas personas: «Mucho prestigio acompañaría a quien tuviese el don de dirigir la voz a través de un objeto inerte» (Navarrete, 1984: 58). Es evidente que para ello la persona fingía su propia voz. Por otro lado, sabemos que algunos términos en lengua maya indican la especialización en imitar voces ajenas. Existen

además representaciones en piedra que probablemente están haciendo alusión a «títeres» manejados por ventrílocuos y hay referencia en los textos de Sahagún a este tipo de muñecos (Navarrete, 1984).

Parece entonces que esta tradición estaba generalizada no sólo en el área maya, sino en toda Mesoamérica, y tuvo tanto arraigo y aceptación que continuó viva varios siglos después de la Conquista incluso hasta hoy. Estoy de acuerdo con Tozzer cuando afirma que es muy probable que la cruz de Chan Santa Cruz, a la que en 1850 hace hablar José Nahuat y que incita a los indios a la rebelión, sea un rescate de la tradición oracular de Cozumel, donde precisamente, junto con el «bulto» del ídolo que hablaba, había también una cruz a la que se acudía en momentos difíciles. Por otro lado, recordemos que a la muerte de Nahuat en 1851, la cruz inicial, y otras más que aparecen a lo largo de la lucha, siguió transmitiendo sus mensajes. Éstos han sido clasificados por Careaga (1998: 130-131) en tres tipos: las cartas dirigidas a las instancias oficiales, las narraciones o crónicas del santuario y los sermones religiosos con contenido mesiánico o profético. A decir de la investigadora:

> La cruz no sólo transmite el mensaje religioso de la divinidad, no sólo invoca sus poderes protectores sobrenaturales, sino que habla de rebeldía y resistencia, de alianzas y peticiones, de autoridad y control, de política en el ámbito interno de Chan Santa Cruz y de relaciones con el exterior (Careaga, 1998: 131).

Resulta curioso y tal vez sugerente señalar que en la rebelión de Cancuc las citaciones que se mandan por escrito a los demás pueblos estén firmadas por «La santísima virgen María de la Cruz».

En cuanto a la rebelión en los Altos de Chiapas de 1867, Pineda habla así de la idolatría:

> Pedro Díaz Cuscat, fiscal del pueblo de Chamula, en unión de Agustina Gómez Checheb se situaron en el paraje Tzajal-hemel [...] allí fabricaron un figurín de barro, lo vistieron y adornaron con listones, é hicieron correr por todas las rancherías inmediatas la buena nueva de que el ídolo había bajado del cielo para favorecerlos en sus necesidades. [...]. Al ídolo se colocó en una caja de madera, y cuando quería hablar, que por lo regular era cuando había más concurrencia, el fiscal Pedro Días Cuscat se introducía dentro de la caja y la movía; al movimiento de ésta,

> todos los creyentes se postraban en tierra. La indígena Agustina, que era la intérprete de la voluntad del ídolo, ponía oído a lo que Cuscat decía dentro de la caja y á continuación lo comunicaba á todo el concurso de tontos (Pineda, 1986: 72-73).

En resumen, así como antes de la Conquista se acudía a los santuarios en momentos difíciles —falta o exceso de lluvia y «pestilencia»—, de igual forma, para la segunda mitad del siglo XIX, en un claro momento de crisis para el mundo indígena, se recurrió, en esencia, a las antiguas fórmulas y prácticas prehispánicas tales como ídolos parlantes en Chiapas y cruces y oráculos en la península de Yucatán. Pero uno de los aspectos religiosos de mayor trascendencia de estos movimientos fue el haber conservado hasta nuestros días cierta independencia del culto católico oficial, manteniendo, por un lado, un «sacerdocio nativo» y, por otro, una serie de prácticas religiosas locales que en cierto sentido recuerdan parte de la cosmovisión prehispánica. Así, en la iglesia de Chamula el cura católico nunca volvió a recuperar su lugar, y entre los actuales *cruzoob* son los *ah kines* quienes dirigen sus muy particulares ceremonias.

Las rebeliones indígenas mayas son acontecimientos que están inscritos en la «larga duración». No pueden verse como hechos aislados, únicos e irrepetibles, sino como una serie de movimientos que forman parte de todo un proceso de resistencia activa. Tomando en cuenta la concepción en torno al devenir, los levantamientos nativistas de revitalización, como han sido designados por los especialistas, donde aparecen libertadores con cualidades divinas, están insertos, igual que los aspectos más importantes de la existencia, en uno de los ciclos de vida de la comunidad. Cuando éstos salen a la luz, ponen de manifiesto que la identidad y la memoria colectiva de un pueblo se mantienen vivas y reclaman su lugar en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Baqueiro, S. (1879), *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864,* 3 vols., Mérida: Manuel Heredia Argüelles.

Bracamonte y Sosa, P. (2001), «El sustrato de las rebeliones de los mayas yucatecos», en *Quinto Congreso Internacional de Mayistas,* Xalapa (ponencia).

Braudel, F. (1980), *La historia y las ciencias sociales,* Madrid: Alianza.
Bricker, V. R. (1993), *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas,* México: FCE.
Careaga Viliesid, L. (1998), *Hierofanía combatiente (Lucha, simbolismo y religiosidad en la guerra de Castas)*, México: CONACYT/Universidad de Quintana Roo.
Castillo, G. (1845), «El indio yucateco. Carácter, costumbres y condición de los indios, en el departamento de Yucatán», en *Registro Yucateco* I, Mérida, pp. 291-297.
Cervantes de Salazar, F. (1971), *Crónica de la Nueva España* (estudio preliminar de A. Millares Carlo), 2 vols., Madrid: Manuel Magallón, pp. 244-245).
Garza, M. de la (1987), «Los mayas. Antiguas palabras sobre el origen», en J. Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena,* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Garza, M. de la (1984), *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas,* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
Klein, H. S. (1989), «Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712», en N. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 149-170.
Landa, D. (1982), *Relación de las cosas de Yucatán* (introd. de A. M. Garibay), México: Porrúa.
Las Casas, B. de (1967), *Apologética Historia Sumaria* (ed. de Edmundo O'Gorman), 2 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
López de Cogolludo, D. (1971), *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea historia de esta provincia,* 2 vols., Graz: Akademische Druck.
López de Gómara, F. (1977), *Conquista de Méjico,* Madrid.
Meslin, M. (1978), *Aproximación a una ciencia de las religiones,* Madrid: Cristiandad.
Miller, G. y Farris, A. N. (1979), «Religious syncretism in colonial Yucatan: The archaeological and ethnohistorical evidence fron Tancah, Quintana Roo», en *Maya Archaeology and Ethnohistory,* Austin: University of Texas Press, pp. 223-240.
Molina, C. (1934), *War of the Castes: Indian Uprising in Chiapas. 1867-1870,* Nueva Orleáns: Tulane University.
Navarrete, C. (1984), *Guía para el estudio de los monumentos esculpidos de Chinkultic, Chiapas,* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Pérez Carreño, F. (1988), *Los placeres del parecido. Icono y representación,* Madrid: Visor.
Pineda, V. (1986), *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario Tzel-tal,* México: Instituto Nacional Indigenista.

Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché (1990) (trad. de A. Recinos), México: FCE.

Ríos, E. E. (1940), «La rebelión de Canek, Yucatán 1761», en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 54, México: Talleres Tipográficos Aurelio Villegas, pp. 483-495.

Román y Zamora, J. (1897), *República de Indias. Idolatrías en México y Perú antes de la Conquista,* 2 vols., Madrid: Victoriano Sáez.

Roys, R. L. (1967), *The Book of Chilam Balam of Chumayel,* Norman: University of Oklahoma Press.

Roys, R. L. (1972), *The Indian Background of Colonial Yucatán,* Norman: University of Oklahoma Press.

Rus, J. (1995), «¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869», en M. H. Ruz y J. P. Viqueira (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia,* México: UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.

Scholes, F. V. y Adams, E. B. (1938), *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán. 1561-1565*, 2 vols., México: Antigua librería Robredo de José Porrúa e hijos.

«Títulos de la casa Ixquín-Nehaib, señora del territorio de Otzoya» (1957), en A. Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala: Editorial Universitaria, pp. 71-94.

Torquemada, J. (1975), *Monarquía Indiana* (introd. de M. León Portilla), vol. 5, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Tozzer, A. M. (1957), *Chichen Itza and its cenote of sacrifice. A comparative study of contemporanous maya and toltec,* 2 vols., Cambridge: HUP/Peabody Museum.

Villagutierre Sotomayor, J. (1933), *Historia de la conquista de la provincia de el Itzá* (pról. de P. Zamora Castellanos), Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

Viqueira, J. P. (1995), «Las causas de una rebelón india: Chiapas, 1712», en M. H. Ruz y J. P. Viqueira (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia,* México: UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.

Viqueira, J. P. (1997), *Indios rebeldes e idolatrías. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712,* México: CIESAS.

Wallace, A. F. C. (1956), «Revitalization movements», *American Anthropologist*, 58, Wisconsin: American Anthropological Association, pp. 264-281.

Ximénez, F. (1929), *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores,* 3 vols., Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

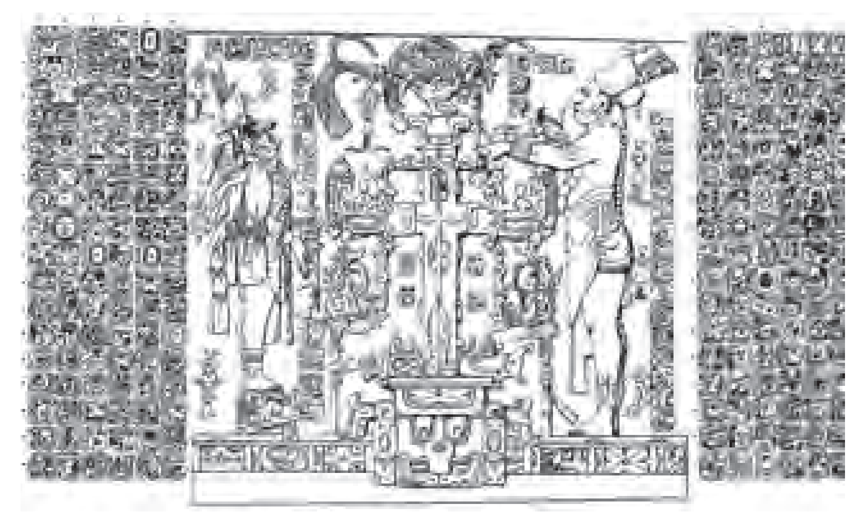


Fig. 1: Lápida del Templo de la Cruz, Palenque, Chiapas
(Mausdlay, 1898-1900: IV, lám. 76).



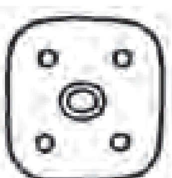


Fig. 2:

a) Glifo del Sol

b) *Quincunce* (Thompson, 1962)

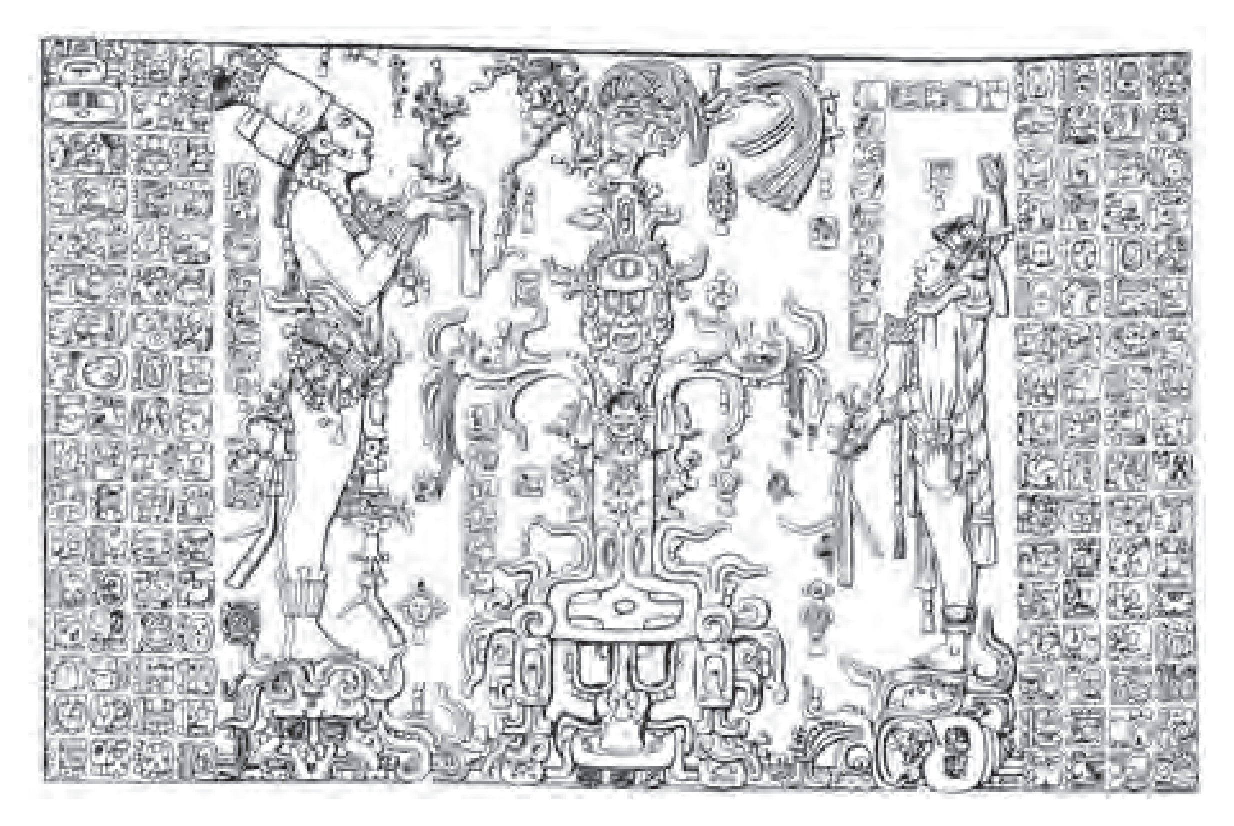


Fig. 3: Lápida del Templo de la Cruz Foliada, Palenque, Chiapas (Maudslay, 1898-1900: IV, lám. 81)

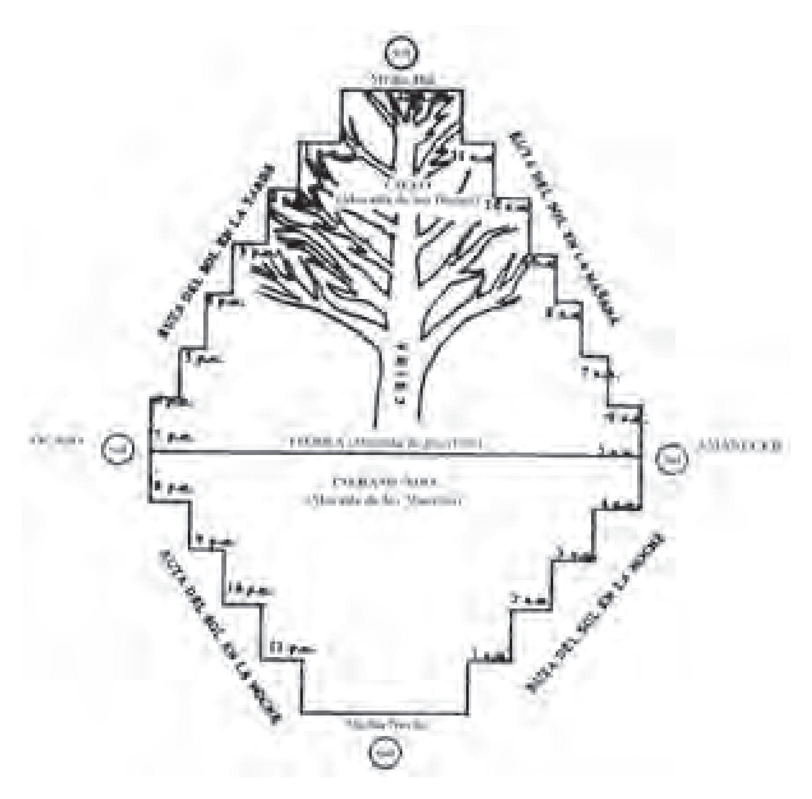


Fig. 4: Esquema del cosmos según los tzotziles (Holland, 1978).



Fig. 5: *Códice Madrid* 8b.



Fig. 6: *Códice Madrid* 79c.

Fig. 7: Dintel 25 de Yaxchilán, Chiapas (Sotelo, 1992).

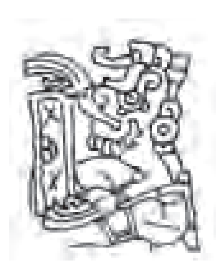


Fig. 8: *Códice Madrid* 81b.

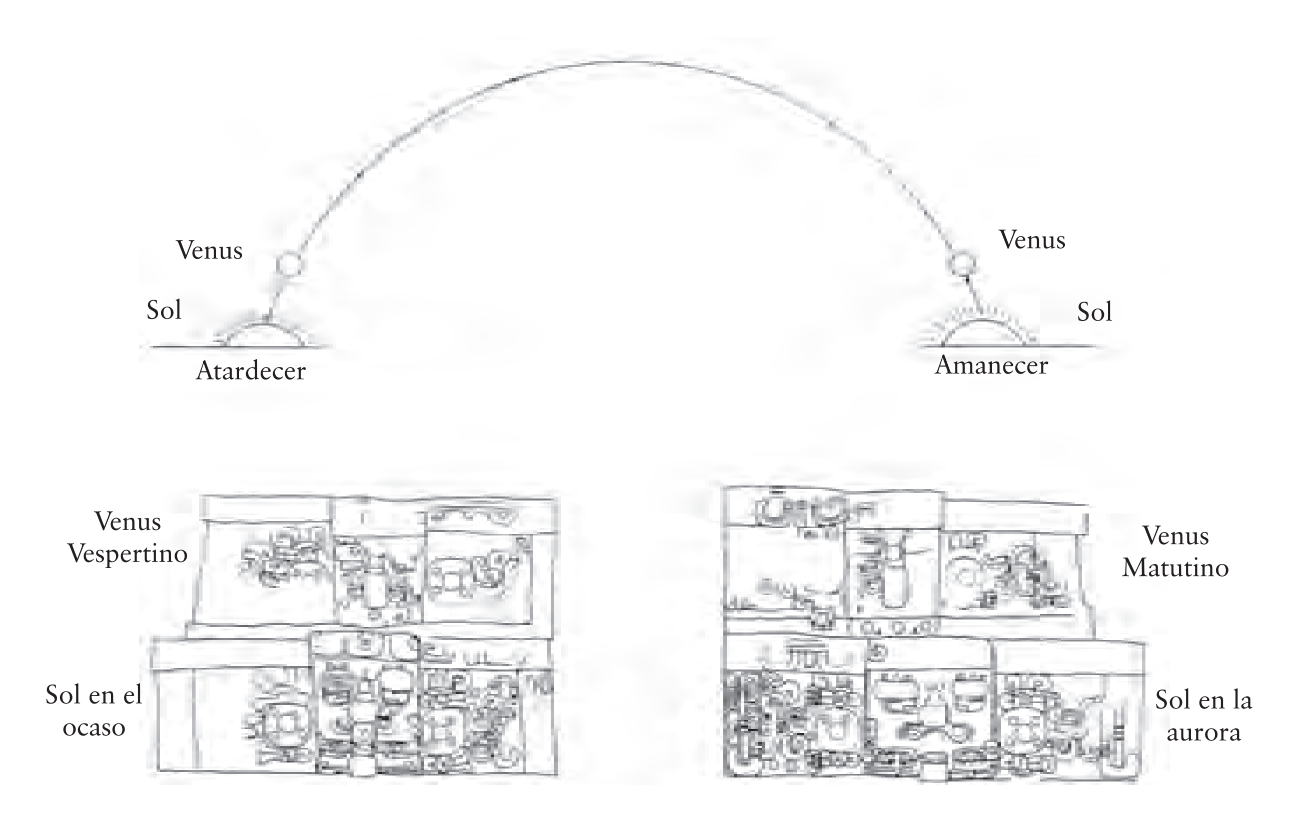


Fig. 9: Edificio 5C-2.ª. Esquema del tránsito del Sol y Venus por el cielo, Cerros (Schele y Miller, 1986, fig. 11.1).

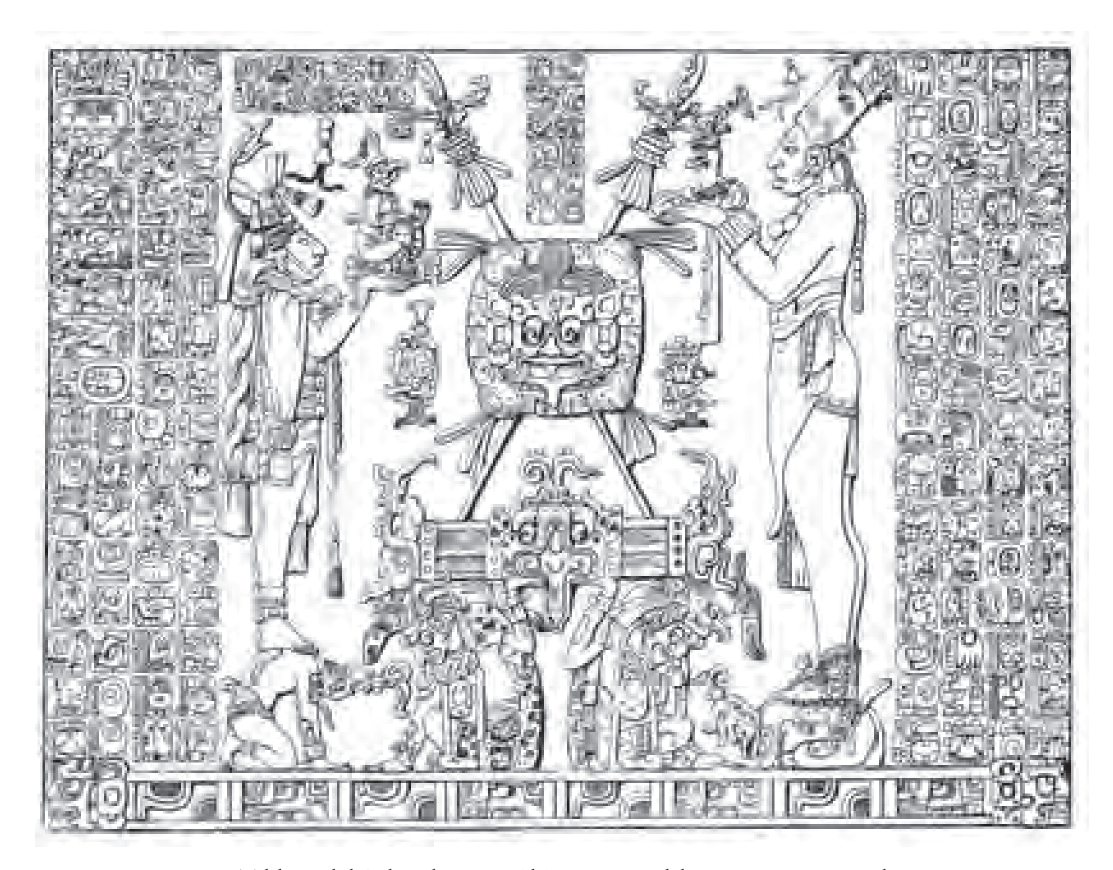


Fig. 10: Tablero del Sol, Palenque, Chiapas (Maudslay, 1898.1999: IV, lám. 91).



Fig. 11: *Códice Madrid* 10b.



Fig. 12: *Códice Madrid* 10a.



Fig. 13: *Códice Madrid* 38b.



Fig. 14: *Códice Madrid* 28b.



Fig. 15: *Códice Madrid* 23d.

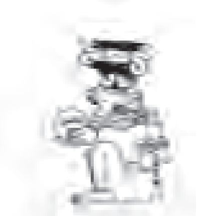


Fig. 16: *Códice Madrid* 72b.



Fig. 17: Dintel 24 de Yaxchilán, Chiapas (Sotelo, 1992).



Fig. 18: Casa D, pilar F, Palenque, Chiapas (Maudslay, 1898-1900: IV, lám. 37).

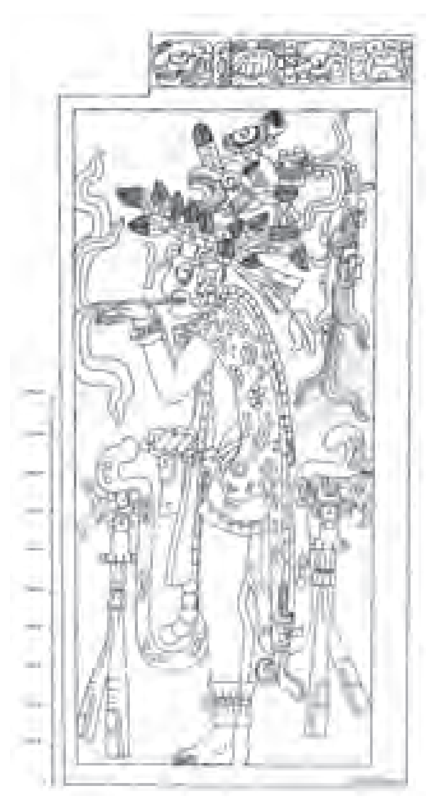


Fig. 19: Jamba del Templo de la Cruz, Palenque, Chiapas (Maudslay, 1898-1900: IV, lám. 43).



Fig. 20: Estela H. Copán (Seler, 1915: 91).

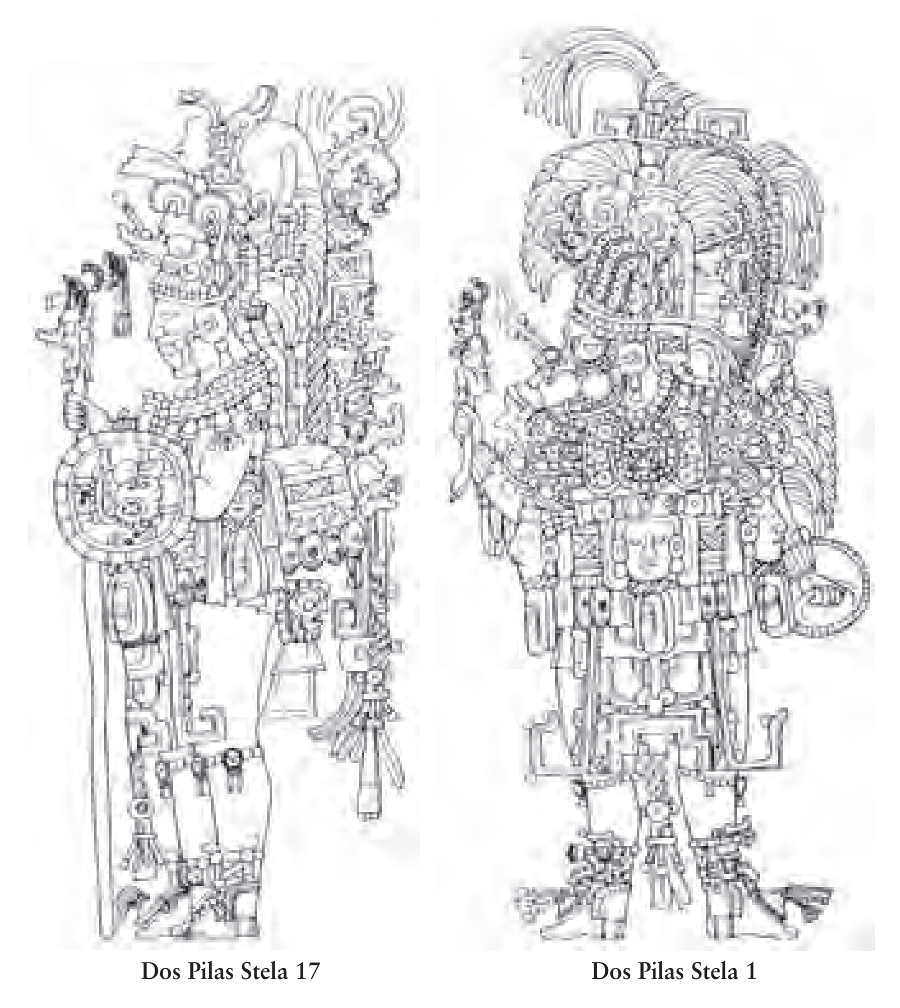


Fig. 21: Estelas 17 y 1, Dos Pilas, Guatemala (Schele y Miller, 1986: 77 fig. 1.4 d, e).

Fig. 22: Estela A, Quiriguá, Guatemala (Maudslay, 1974: II, lám. 8).

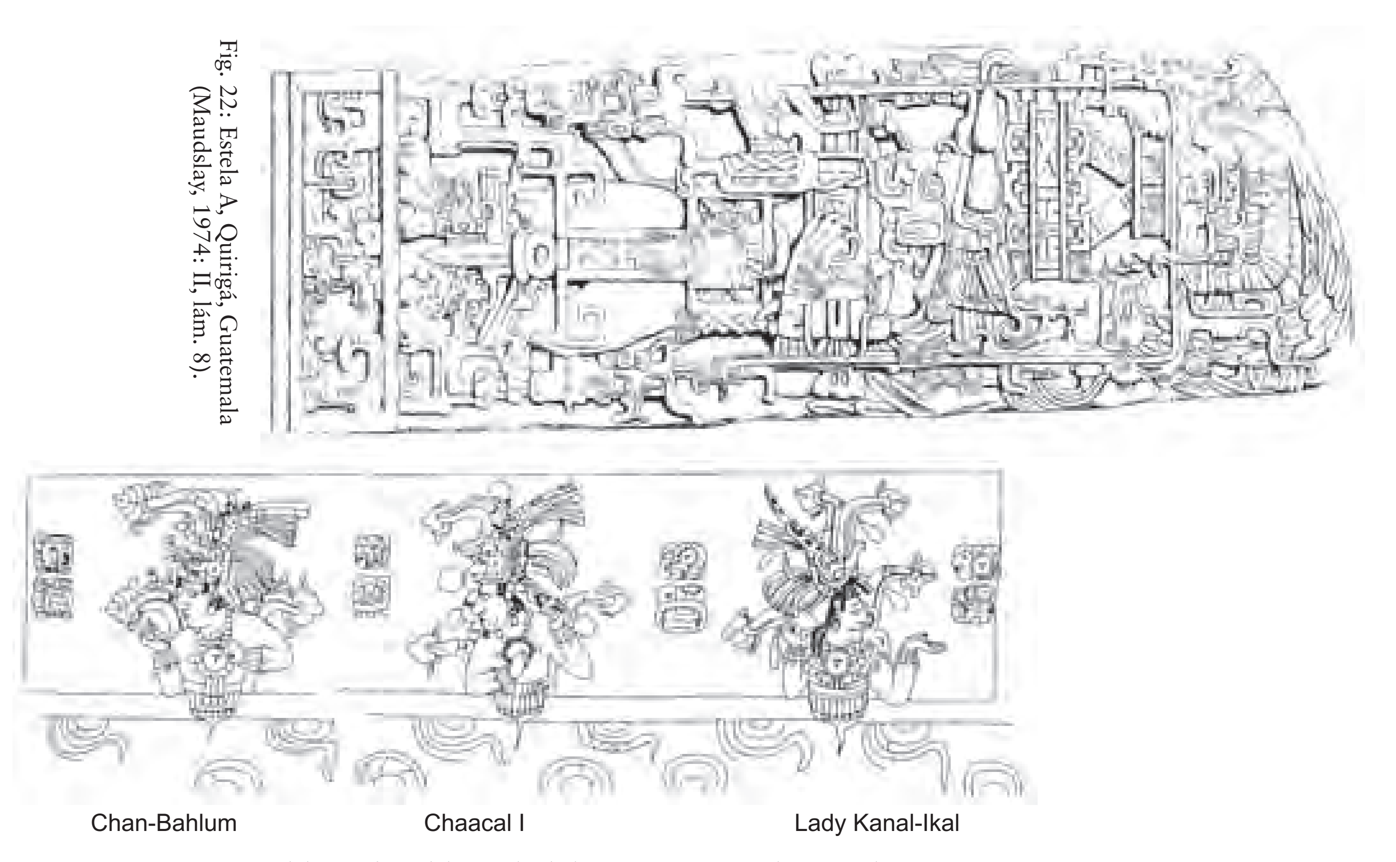


Fig. 23: Figuras del sarcófago del Templo de las Inscripciones, Palenque, Chiapas (Schele y Miller, 1986: 284, lám. III).

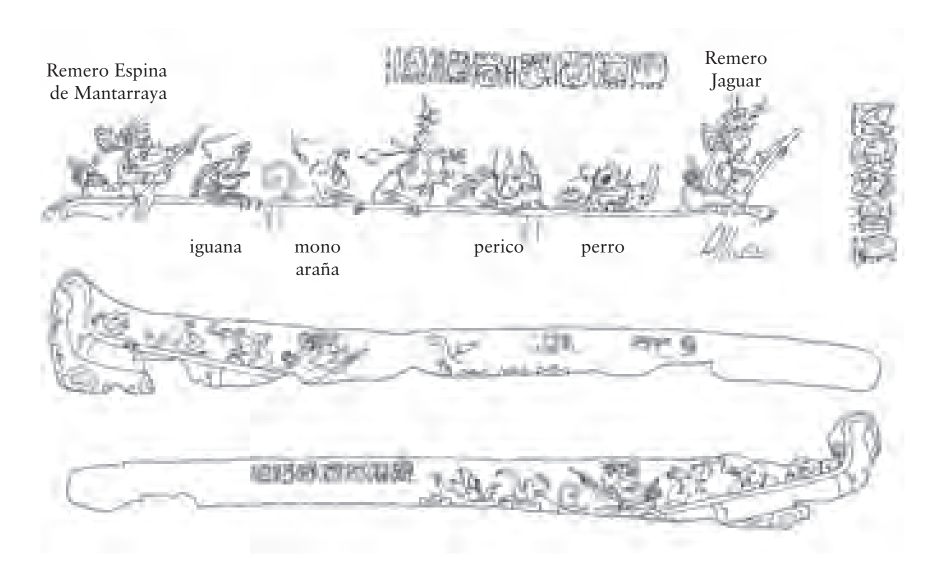


Fig. 25: Tumba 116, Templo I, Tikal, Guatemala (Schele y Miller, 1986: fig. VII.I).

Fig. 24: Figura de la lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones, Palenque, Chiapas (Fuente, 1965: fig. 72).

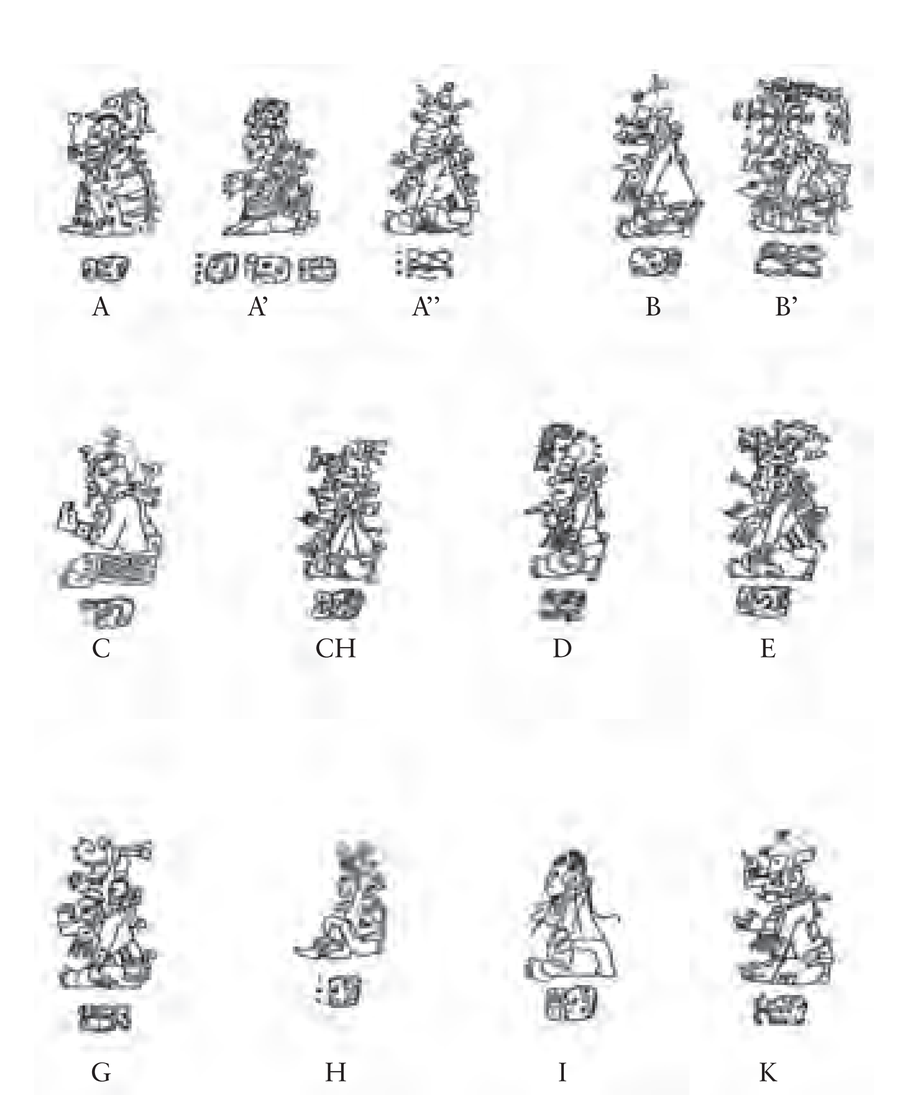


Fig. 26 a: Dioses del Posclásico en los *Códices de Dresde* y *Madrid* (Taube, 2001: 263, fig. 411).

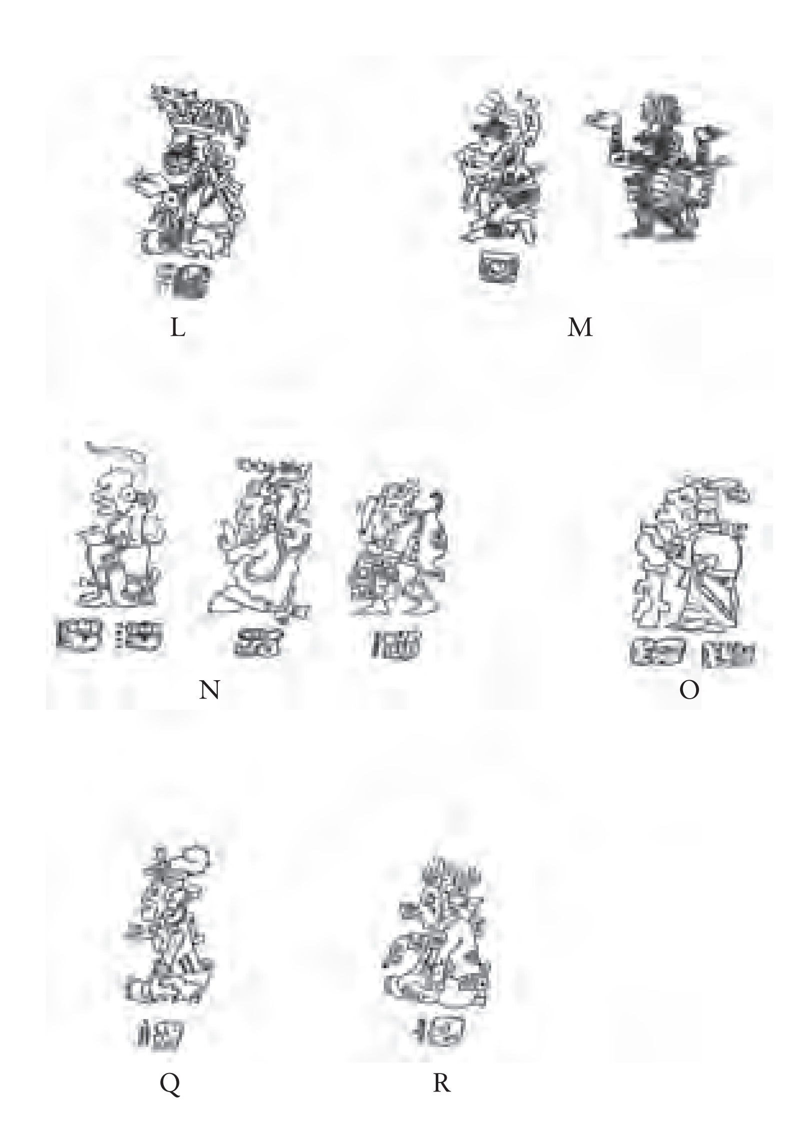


Fig. 26 b: Dioses del Posclásico en los *Códices de Dresde* y *Madrid* (Taube, 1001: 263, fig. 411).



Fig. 27: Animales sagrados del Posclásico en el *Códice de Dresde* (Taube, 2001: 263, fig. 411).



Fig. 28: Estela 10 de Kaminaljuyú, Guatemala.

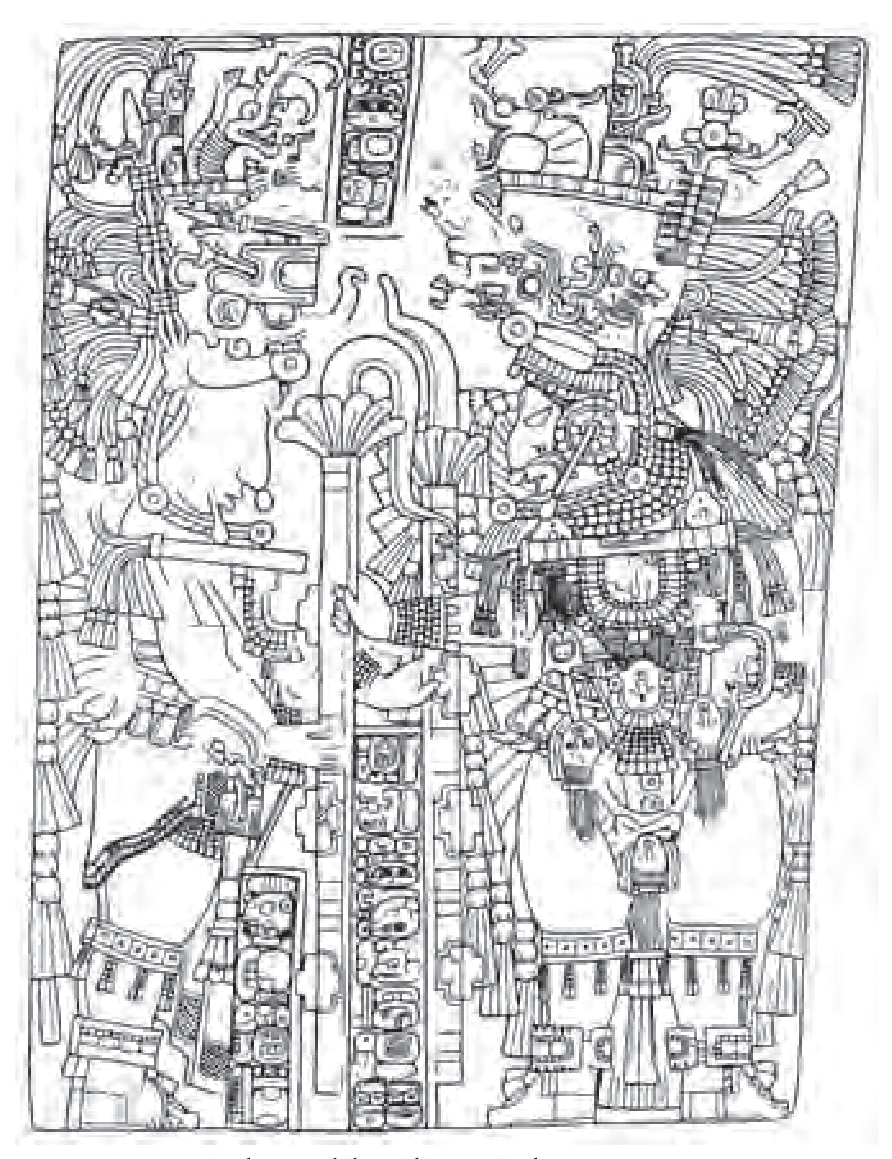


Fig. 29: Dintel 9, Yaxchilán, Chiapas (Graham, 1977: 27, 29).



Fig. 30: Estela 1, Izapa, Chiapas (Ayax Moreno, 1999, fig. 7).

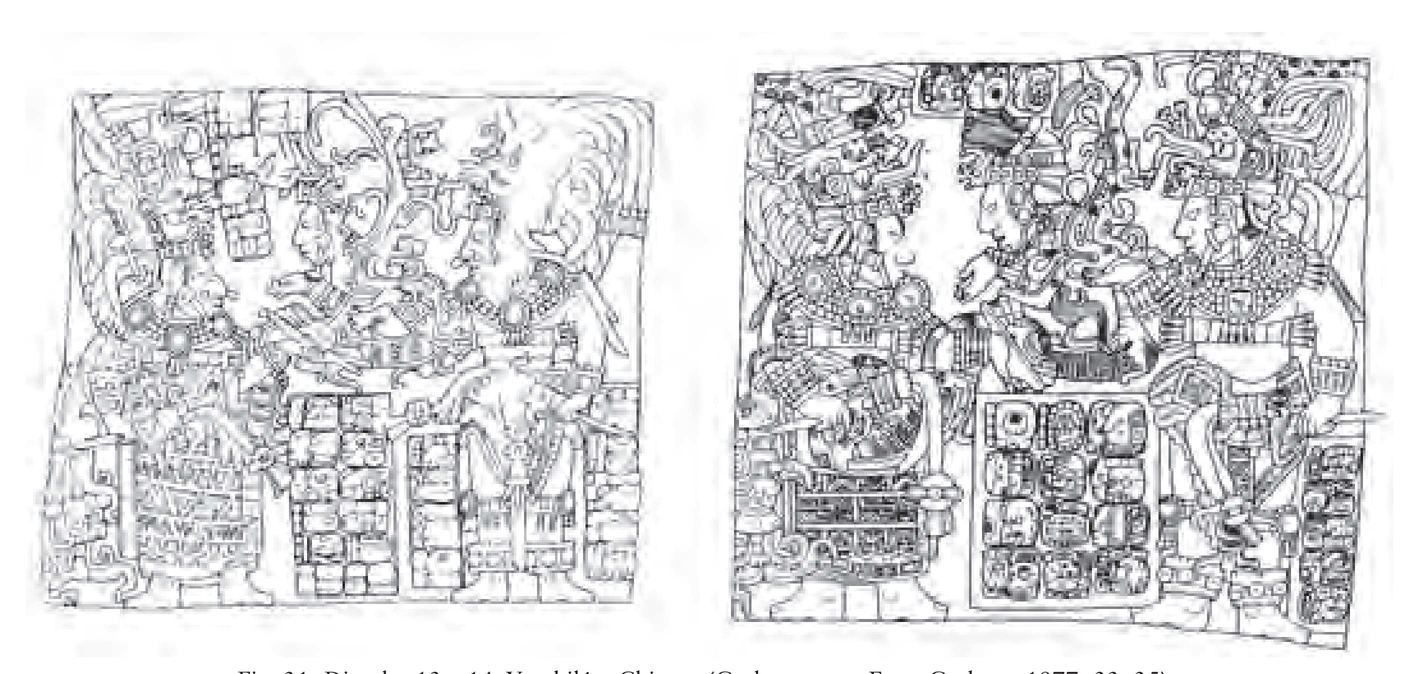


Fig. 31: Dinteles 13 y 14, Yaxchilán, Chiapas (Graham y von Euw; Graham, 1977: 33, 35).

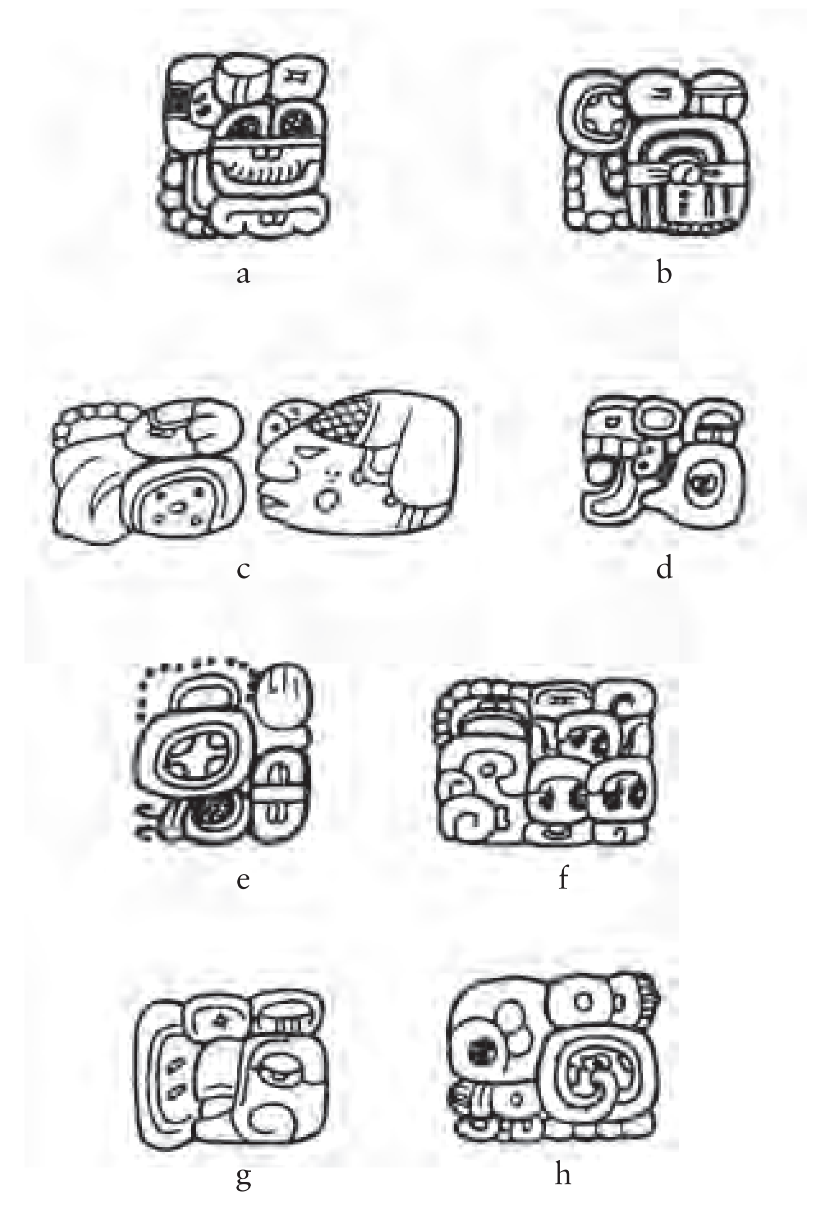


Fig. 32: Glifos Emblema: (a) Yaxchilán, Chiapas, (b) Tikal, (c) Piedras Negras, (d) Bonampark, (e) Caracol, (f) Ceibal, (g) Yaxha, (h) Tamarindito (Grube, 1992b: 235, fig. 150).



Fig. 33: Estela 11, Yaxchilán, Chiapas (Schele, en Tate, 1992: 237).

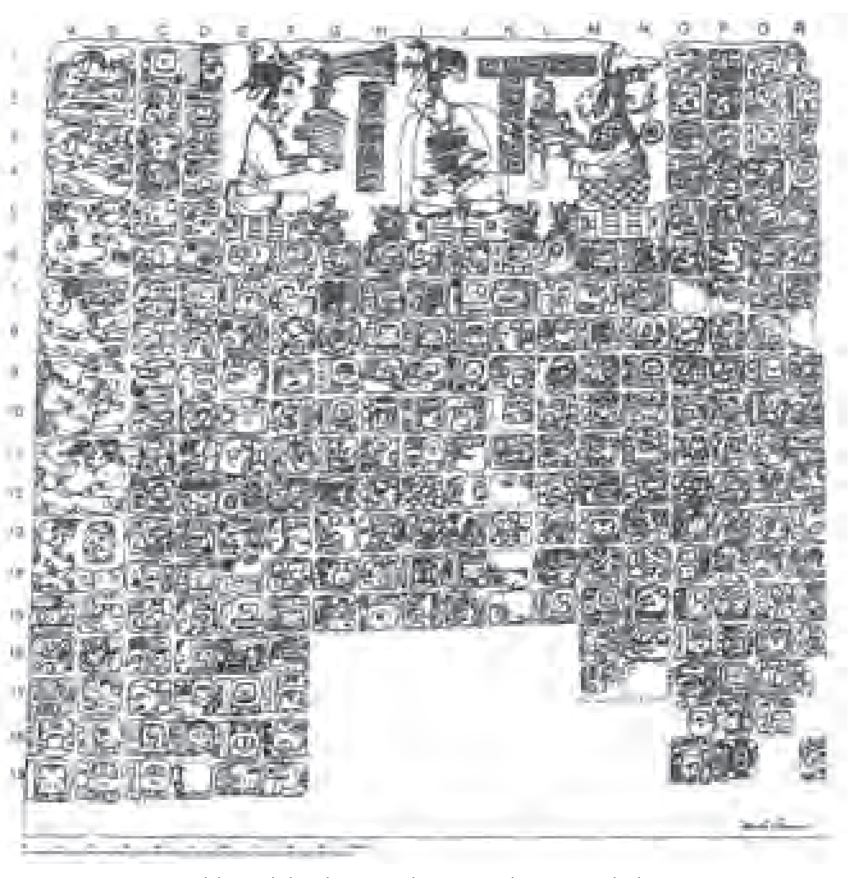


Fig. 34: Tablero del Palacio, Palenque, Chiapas (Schele, 1992).



Fig. 35: Estela 1, Yaxchilán, Chiapas (Tate, 1992: 226).

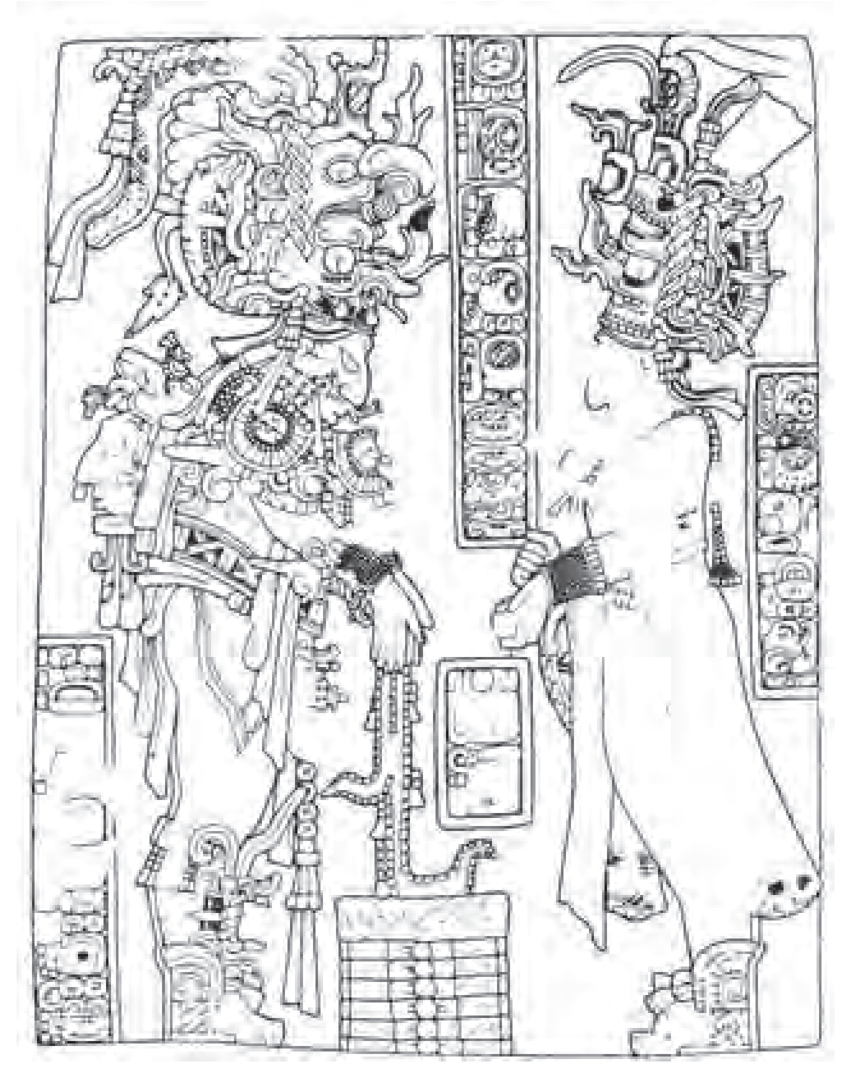


Fig. 36: Dintel 2, La Pasadita (Graham, en Simpson, 1976: 103).

Fig. 37: Estela 21, Naranjo, Guatemala (Graham y von Euw, 1975: 53).

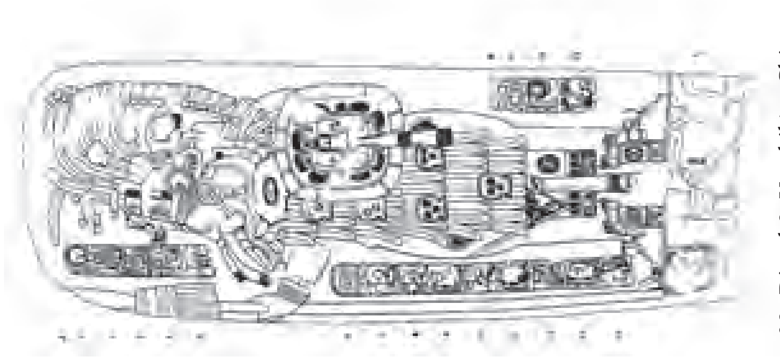


Fig. 38: Dintel 8, Yaxchilán, Chiapas (Graham y von Euw, 1977: 27).



Fig. 39: Monumento 27 de Toniná, Chiapas (Graham y Mathews, 1996: 71).



Fig. 40: Perspectiva de Becán, Campeche (Schmidth en Garza y Nalda, 1998: 105).

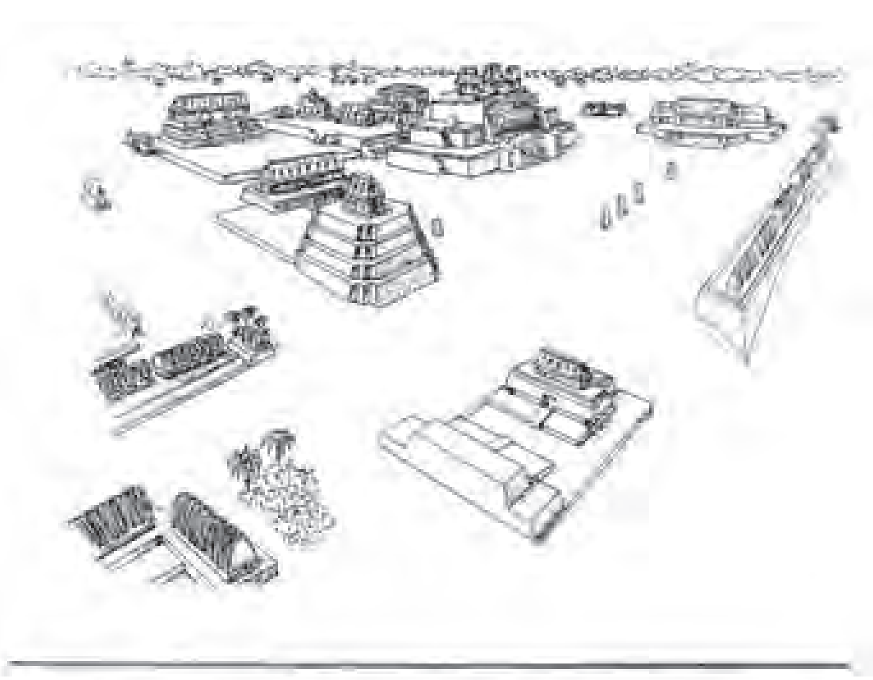
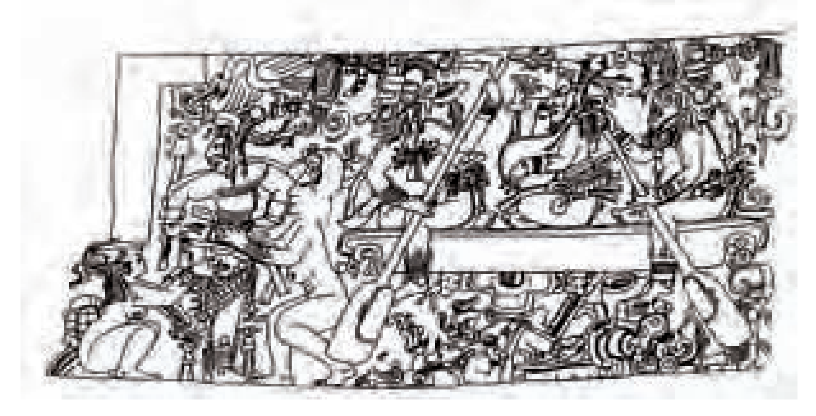




Fig. 41: Dos Pilas, Guatemala (Scharer, 1994: 222-223).


Fig. 42: *Códice Dresde*: 48.


Fig. 43: Episodio del mito de renacimiento y resurrección del dios del maíz. Vasija clásica (K3033, según L. Schele).



1. *Códice Dresde*: 74.



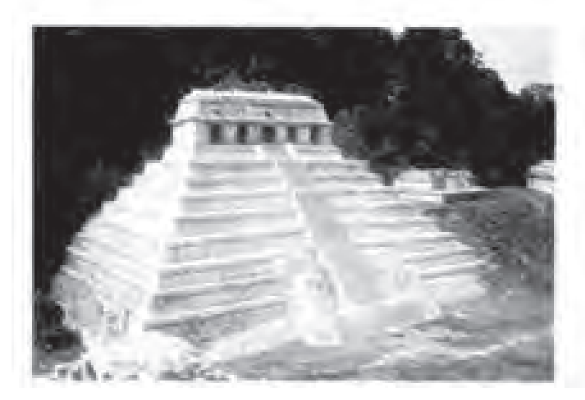
2. *Códice Madrid*: 74 y 75.



3. Vista aérea, Palenque, Chiapas
(Fotografía: M. de la Garza).



4. Templo de la Cruz, Palenque, Chiapas
(Fotografía: M. de la Garza).



5. Templo de las Inscripciones, Palenque, Chiapas
(Fotografía: M. de la Garza).



6. El Castillo de Chichén Itzá, Yucatán.



7. Arco de Kabath, Yucatán.



8. Templo II de Chicanná, Campeche.



9. *Códice Dresde*: 27.



10. *Códice Dresde*: 25 y 26.



11. *Códice Dresde*: 18 y 19.



12. Codz. Pop, Kabah, Yucatán (Grube, 2001: 327).



13. Dios joven del maíz, Copán (Schele y Miller, 1986: 172).



14. *Códice Madrid*: 19b.



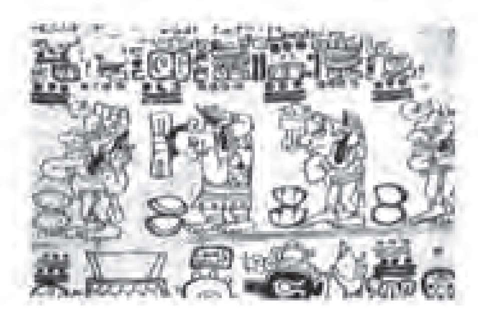
15. Estela 50, Izapa, Chiapas (Norman 1976; pl. 50).



16. «Mural de las cinco eras». Escena del inframundo Toniná, Chiapas (Fotografía: T. Pérez Suárez).



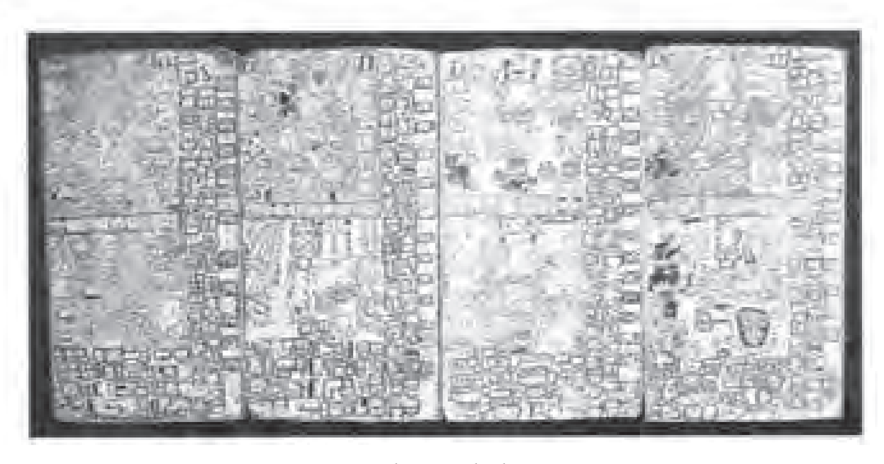
17. Estela 2, Bonampak, Chiapas.



18. *Códice Madrid*: 95a.



19. Tablero del Juego de Pelota, Chichén Itzá (Fotografía: T. Pérez Suárez).



20. *Códice Madrid*: 34-37.



21. Estela 25, Izapa, Chiapas.
Árbol caimán (Norman, 1976: pl. 34).



22. Estella 21, Izapa, Chiapas. Escena de decapitación (Norman, 1976: pl. 34).



23. Figura de Jaina, Campeche.
Diosa I y dios L en abrazo
(Schele y Miller, 1986: 169, lám. 53).



24. Reconstrucción del Templo de la Cruz, con el ave Muan en la cornisa. Palenque, Chiapas (según Proskouriakoff).



25. Dintel 3, Yaxchilán, Chiapas. Dios GII, cetro maniquí (Fotografía: T. Pérez Suárez).



26. Cabecita de jade con la imagen del dios GI, Río Azul, Guateamala (Grube, 2001: 66, fig. 90).



27. Vaso con escena ritual, Altar de Sacrificios, Guatemala (Grube, 2001: 253, fig. 397).



28. Edificio 22, Copán, Honduras (Grube, 2001: 290, fig. 456).



29. Ofrenda de jade con representación de la ceiba humanizada localizada en la tumba del Templo de las Inscripciones, Palenque, Chiapas (Grube, 2001: 67, fig. 9).



30. Imagen del dios K o K'awiile en guaje estucado y policromo, ofrenda de la tumba 195, Tikal, Guatemala (Coe, 1967: 57).



31. Lápida del sarcófago de la tumba en el Templo de las Inscripciones, Palenque (Green, 1975).



32. «Dios del ojo tripétalo», tumba 196, Tikal, Guatemala (Coe, 1967: 58-Taube, 2001: fig. 410).



33. Marcador del juego de pelota de La Esperanza o Chinkultic (Fotografía: T. Pérez Suárez).



35. Incensario efigie policromo, con la figura del dios D, Mayapán (Taube, 2001: 352, fig. 550).



34. *Códice Madrid*: 34-35.



36. *Códice Dresde*: 50.
Tablas de Venus.



37. *Códice París*: 6b.



38. *Códice Madrid*: 102c.



40. Escultura arquitectónica de la Estructura 5D-33-rd, Acrópolis Norte, Tikal, Guatemala.



39. *Códice Dresde*: 37a.



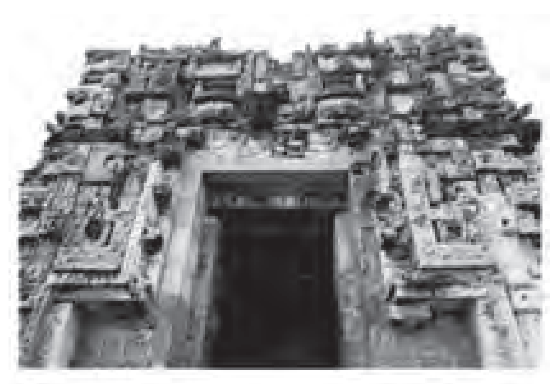
41. Vista general de la Acrópolis Norte,
Tikal, Guatemala.



42. Templo del Sol, Grupo de la Cruz,
Palenque, Chiapas.



43. Plaza Principal de Copán, Honduras.



44. Fachada Chenes de la Pirámide de El Adivino, Uxmal, Yucatán.



45. Cancha para el juego de la pelota, Chichén Itzá, Yucatán.



46. Detalle de la batalla del cuarto 2 de Bonampak, Chiapas (*National Geographic*, Miller, 1995: 66).



47. Mujer ixil de Nebaj. En varios pueblos las tejedoras quedan bajo la protección de una santa (Fotografía: M. Ruz).



48. Cristos «mayor» y «menor» en una iglesia guatemalteca (Fotografía: M. Ruz).



49. Cruces protectoras de los muertos en un panteón tzotzil (Fotografía: M. Ruz).



50. Tojolabales.
Arreglo de tumbas en «Día de muertos»
(Fotografía: M. Ruz).



52. El *h-men* ofrece *balché*
a las vírgenes, ataviadas con huipil
de fiesta en Tixhualactún, Yucatán
(Fotografía: M. Ruz).



51. Autoridades de cofradía en Huixtán, Chiapas
(Fotografía: M. Ruz).

CREDOS QUE SE ALEJAN, RELIGIOSIDADES QUE SE TOCAN. LOS MAYAS CONTEMPORÁNEOS

Mario Humberto Ruz

María Xcut convulsiona en el piso del templo pentecostal de un poblado mam fronterizo con México, mientras los asistentes aumentan la velocidad y volumen de sus cantos para acompañar la llegada del Espíritu Santo que —no cabe duda— la eligió para habitarla (ya se erguirá hablando en lenguas desconocidas), mientras en la vecindad chiapaneca Juan Sántiz, catequista *tu'unel* de la diócesis de San Cristóbal, dialoga una vez más con los habitantes de un poblado de la Selva Lacandona sobre lo que significa la inculturación del Evangelio. No demasiado lejos de allí, en Tenejapa, el asentamiento tzeltal de donde emigraron los anteriores, Xepel Chig recibe de nuevo en sus sueños a santa Lucía, quien, respetuosa con la tradición, le enseñará a bordar. Le revelará cómo elaborar huipiles, chales, pañuelos y adornos para las fiestas, y le recordará la prohibición de usar en las prendas rituales el estambre que venden los mestizos. De cumplir con sus instrucciones, ella se encargará de protegerla de las envidiosas que no saben bordar y embrujan a las otras «dañándoles la vista» para que no tejan (Girón López, 1994: 193-200) (lám. 47)

A centenares de kilómetros de distancia, en un poblado del norte de Yucatán, los devotos de santa Clara se apresuran a aprovechar la frescura de la madrugada para iniciar su caminata: 14 kilómetros entre sabanas, plantíos de henequén, manglares y esteros salinos, antes de encontrar la pequeña duna que separa al villorrio del mar. Girarán entonces cuidadosamente las andas y, bañada de Sol, la santa patrona de Dzidzantún se paseará por la playa, oteando con sus pupilas de vidrio el océano para saludar

como cada año a su hermana, aquella que no encontró pueblo que la adoptara como patrona cuando ambas surgieron del mar y no tuvo más remedio que convertirse en sirena. Bajo el mismo sofocante calor, pero en las selvas de Quintana Roo, el *h-men* se apresta a invocar a los *chaaques* para que abran las compuertas de los cuatro rumbos del cielo y viertan sus dones líquidos sobre la reseca planicie:

> Estoy colocando la mesa virgen
> ante ti, Señor Dios.
> Te ofrezco trece jícaras frías y vírgenes palabras.
> [...]
> Aquí os congrego donde está la majestad,
> los Santos Señores:
> el señor Zaztunchaac, Dios de la Lluvia Piedra Transparente en el Oriente...
> Ah Tzohxoncaanchauac, Nuestro Dios de la Lluvia del Tercer Cielo,
> Boloncaanchaac, Dios de la Lluvia del Noveno Cielo,
> Lelemcaanchauac, Dios de la Lluvia Látigo Relampagueante,
> Hohopcaanchauac, Dios de la Lluvia del Quinto Cielo.
> Sed glorificados [...]
>
> Así traigo mi palabra para los cuatro grandes Chaac, dioses de la lluvia
> ante la mesa del Santo Dios Padre.
> ¿Dónde se igualó la palabra dicha en Ceteac?
> ¿Dónde se olvidó la palabra dicha en Maní?
>
> Que sea llevada, que sea para una grande y santa primicia,
> la de los Guardianes de las Tierras Fértiles,
> porque ha sido ofrecida por mí en el día de mis hombres,
> en los cuatro rumbos del cielo,
> cuatro rumbos nebulosos [...]
>
> (Sodi, 1964: 57-62)

Al igual que sus horizontes geográficos, los paisajes culturales que conforman el mundo maya se caracterizan por su diversidad y riqueza. La treintena de naciones lingüísticas que componen hoy la familia mayance —como era de esperar de pueblos más o menos distantes y que han experimentado procesos históricos no siempre coincidentes— han creado expresiones propias, sin por ello perder sus nexos con lo que podríamos denominar una matriz cultural maya, que hace posible la unidad en la

diferencia. Tales creaciones encuentran expresión privilegiada en el campo de lo religioso debido, entre otras cosas, a que el área que habitan se ha convertido en las últimas décadas en espacio en clara disputa para el mercado de bienes simbólicos.

En efecto, un fenómeno que no puede soslayarse, dado que afecta a un pilar organizativo e ideológico de tanta importancia como es la religión recreada durante los últimos cinco siglos, es el acusado proselitismo de quienes proponen formas más ortodoxas de catolicismo (tales como grupos de catequesis, Movimiento Familiar Cristiano, Acción Católica, movimientos carismáticos, etc.), que han dado por resultado en ocasiones enfrentamientos violentos entre católicos «de misa» o «de la palabra» y los «tradicionalistas», «costumbristas» o «costumbreros». Este interés de la Iglesia católica por hacer a sus feligreses partícipes de concepciones y actitudes más apegadas a los lineamientos emanados de la estructura eclesiástica no es, por supuesto, un fenómeno aislado; tal afán de renovación misionera representa en buena medida una respuesta de la jerarquía ante la actividad cada vez más acusada de diversas denominaciones protestantes y sectas de todo tipo, que literalmente invaden el área maya.

Pero no debe creerse que los mayas acepten pasivamente todo aquello que iglesias y sectas les ofrecen como pasaportes de salvación; considerar tal cosa sería caer de nuevo en el error de visualizarlos como entes desprovistos de capacidad selectiva y analítica y no como actores sociales de su propio destino. Tal como hicieran en la época colonial, muchos de ellos buscan la manera de adecuar los mensajes eclesiales (incluso los más ortodoxos) a su propio sistema de valores y actitudes socioculturales y a las circunstancias históricas. Una vez más, como veremos brevemente, se muestran capaces de re-crear contenidos teológicos procedentes del exterior.

I. DE LOS MAYAS «COSTUMBREROS»

Sin lugar a dudas los mayas tenidos por «costumbristas» han ejercido y siguen ejerciendo una especie de fascinación (harto comprensible, por otra parte) sobre múltiples estudiosos, que en no pocas ocasiones han apostado a una «pervivencia» cuasi automática de rasgos prehispánicos, soslayando el análisis de los cambios registrados (en forma y contenidos) durante el largo periodo colonial y el convulso siglo XIX. Sea como fuere, contamos hoy

con una abundante producción etnográfica que nos permite asomarnos al complejo y muy diverso mundo de creencias y actitudes que caracterizan a esa parte de los mayas contemporáneos reputados como «tradicionalistas». Puesto que resulta imposible en este espacio enumerar siquiera los componentes de tal variedad, me limitaré a señalar algunos de ellos que considero representativos, bien por su similitud, bien por su divergencia.

Conviene iniciar apuntando que cada etnia, y aun cada comunidad, se ubica ideológicamente en el centro del universo. La tierra, concebida como una gran estructura cuadrada o rectangular, se piensa completamente rodeada por mar; una isla. Dependiendo de la ubicación geográfica de la etnia, la tierra puede considerarse dividida en alta o fría y caliente o baja, como ocurre, por ejemplo, en la mayor parte de las etnias asentadas en Guatemala y las Tierras Altas de Chiapas. La estructura del universo puede pensarse sostenida por cuatro árboles gigantescos, cuatro columnas (cakchiqueles y kekchís), cuatro serpientes (chortís), cuatro relámpagos (tojolabales) o cuatro montañas (tzotziles), si bien para los tzotziles de Larrainzar se mencionan ocho pilares, mientras que según los chamulas el mundo lo sostendría, a manera de un Atlas cristiano, san Miguel.

El espacio celestial, que puede seguirse considerando —a la manera prehispánica— como una pirámide sostenida por una ceiba gigante (tzotziles de Larrainzar), se divide en tres estratos para algunas comunidades (lacandones y tzotziles de Chamula) y presenta hasta 13 planos para otras (tzotziles de Larrainzar). Generalmente se le concibe como un cuenco o media naranja invertida o, en otros casos, como cúpulas concéntricas[1]. Bajo la tierra, o en su interior, se localiza el inframundo, espacio al cual se tiene acceso por cuevas, cráteres e incluso a través de zonas densamente arboladas. A decir de ciertos grupos, en la otra cara de la estructura terrestre se localiza un mundo poblado por enanos, quienes en algún tiempo, gracias a una rotación de la estructura, pasarán a ocupar el plano que ahora habitamos, siendo nosotros destinados al suyo.

En cuanto a la cosmogonía, varios grupos han mantenido, en ocasiones muy fragmentada, la tradición prehispánica de diversas creaciones-destrucciones-reordenaciones del mundo y los hombres, pero en casi la totalidad de ellas (una excepción serían

1. Entre ciertas etnias la imagen del cosmos corresponde casi fielmente a la occidental popular y muestra ligas estrechas con los relatos bíblicos (huaxtecos).

los lacandones) el papel de creador se adjudica al dios cristiano. Común es así encontrar mitos sobre la destrucción del mundo por agua, ceniza o fuego; la creación de hombres de madera, barro y maíz[2]. La destrucción de los dos primeros tipos suele atribuirse a su imperfección, a su insolencia o a su incapacidad para rendir culto a los dioses. Es común, además, que se les identifique con los animales que presentan cinco dedos y sobre todo con los monos.

Los tres elementos componentes del cosmos según la visión indígena están habitados por diferentes seres e influencias sobrenaturales, por lo general antropomorfizados, cuya influencia puede ser benéfica o negativa y que resultan de gran importancia en el control y la permanencia de las normas sociales. Sus nombres, campos de acción y atributos varían por supuesto, en un amplio rango, según la etnia de que se trate (y en ocasiones de una comunidad a otra). Lo que aquí referiré no pretende ser, en modo alguno, un resumen, y mucho menos un cuadro comparativo, sino apenas una breve enunciación de algunos de ellos.

El espacio celeste se antoja el más uniforme de los tres en toda el área maya, en lo que a calidad y cantidad de deidades se refiere. Repitiendo a nivel ideológico lo que conquistadores y colonizadores españoles habían hecho en el plano terrenal, los frailes se lanzaron al asalto del cielo indígena y, a juzgar por los resultados, lo tomaron. Así, el dios cristiano está presente y rigiéndolo en todas las cosmovisiones; pero en el proceso perdió algunas de sus características peculiares: el dios «uno» prevaleció sobre el «trino»; Jesucristo, la segunda persona de la Trinidad, vino a ocupar el lugar de «menor» del Padre eterno, identificándose muchas veces con un héroe cultural cuyo nacimiento, pasión y muerte se registran casi siempre como acontecimientos que tuvieron lugar en cada comunidad. Más gris resultó el destino de la tercera persona, el Espíritu Santo, que prácticamente desaparece de la cosmovisión (aunque en fechas recientes regresó por sus fueros, como veremos, a través de los grupos carismáticos y pentecostales). En ocasiones incluso en las plegarias es sustituido por otra entidad. Así, en algún rezo los ch'oles de Tumbalá emplean la fórmula «En el nombre del Padre, del Hijo y de la Santa Cruz» (Meneses, 1986: 73).

2. Otra constante mítica es el motivo de la creación del maíz, donde pueden encontrarse deidades (e incluso a Jesucristo) que ofrendan parte de sí mismas para hacerlo.

Es común que a Dios Padre se le identifique con el Dios creador local, del cual toma hasta el apelativo nativo. Entre los tzotziles de Chiapas, por ejemplo, a menudo se le asimila con Vaxakmen, el sostenedor de los pilares del mundo, el todopoderoso, creador de cuevas, valles, cerros y barrancos. Es asimismo frecuente que, fiel a su nombre, ostente algún tipo de paternidad, casi siempre sobre el héroe cultural Jesucristo, pero su paternidad sobre los hombres es bastante más esporádica. Entre tojolabales, tzotziles y k'ekchís se piensa en él, más que como padre, como un patrón que exige el cumplimiento de cierto trabajo aquí sobre la tierra, tal como las antiguas deidades del inframundo lo harán una vez que abandonemos este mundo. Por lo demás, rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o con función definida, y en algunas comunidades no se considera que influya directamente en los asuntos humanos[3].

Jesucristo, por su parte, es figura privilegiada en la conjunción de lo autóctono con lo judeocristiano. Como si se tratase de una nueva versión de evangelio apócrifo, su infancia y madurez se apegan a lo esperado en un personaje sobrenatural maya, en tanto que *mutatis mutandis* se sigue la tradición bíblica en lo que respecta a su muerte. Así, muy a menudo es identificado con el Sol y, de allí, con el travieso benjamín del que dan cuenta tanto el *Popol Vuh* (los semidioses Hunbatz y Hunchoun) como múltiples relatos de la tradición oral (K'ox, Xut, etc.). Tenido casi siempre por indígena, es frecuente que se suponga alcanzó la madurez física a toda velocidad (dos o tres días según los chamulas, cuatro a decir de los chimaltecos) o que se distinga desde pequeño por su capacidad para obrar milagros. Conforme con su destino, no rehúsa la muerte decretada por la voluntad paterna, pero ello no le impide jugar alguna que otra mala pasada a los judíos antes de dejarse atrapar. A lo que sí se niega comúnmente es al trabajo sobre la tierra (pues alega tener «casas y tierras arriba»), y en ocasiones incluso al celibato[4].

Si bien unas cuantas etnias asimilan al Padre con la deidad solar, en la mayoría de ellas es un ente aparte, por lo general demasiado alejado de las necesidades de pueblos tradicionalmente agrícolas, aunque presida el panteón indígena. El Sol y la

3. Véase lo señalado por Wisdom (1961: 443) para los chortís y otros grupos.

4. En Chimaltenango, por ejemplo, comparte el altar con una «virgen» que es tenida por su esposa (Wagley, 1957: 182).

Luna, en cambio, están presentes a cada momento. El primero, principio masculino y creador, se asocia con la luz, el calor y la fuerza, cualidades que le permiten jugar un eficaz papel protector contra las sombrías deidades del inframundo, en tanto que la Luna, «nuestra madre» o «nuestra abuela», se asocia con lo femenino, el agua y la fertilidad, de ahí su íntima vinculación con las siembras, las cosechas, las menstruaciones, los embarazos y los partos.

Esta asociación de la Luna con la Virgen María es bastante frecuente. Incluso podría pensarse que mucho más que la hecha entre Cristo y el Sol. En ocasiones la transformación de la Virgen en Luna se inserta en el marco de un relato típicamente maya, al estilo del *Popol Vuh*, mientras que en otras ocurre en contextos más «bíblicos». Tenida casi siempre por madre de Cristo (aunque no encuentro referencia alguna a la concepción virginal), no es obligadamente esposa de José. Entre los chortís, por ejemplo, se le considera consorte de muchas de las deidades prehispánicas, por lo común aquellas asociadas con los cultivos, la vida familiar, los partos y «otros elementos en los cuales las ideas de fertilidad y desarrollo ocupan el lugar principal» (Wisdom, 1961: 464). Obvia referencia a sus nexos con la deidad lunar y con las agrícolas.

En el mundo terrestre, a diferencia del anterior, hay una verdadera constelación de seres sobrenaturales. Algunos de ellos actúan como intermediarios ante las deidades celestes, otros son emisarios del inframundo y otros más, íntimamente ligados a la tierra y las actividades agrícolas, se antojan independientes. Lugar privilegiado como mediadores ocupan los santos cristianos, verdaderos señores de la cotidianidad comunitaria, por lo que bien se justifica detenerse en ellos.

En ocasiones tales personajes se han fundido con dioses nativos (como ocurre entre el «Dueño del Monte y los animales» y san Antonio Abad, a quien la tradición católica popular representa como un anciano frente a una cueva, rodeado de animales) y en otras etnias como la chortí la conocida dualidad de las deidades mayas se «fraccionó», por así decirlo, en dos entidades complementarias, atribuyéndose sus aspectos benefactores al santo cristiano, mientras que con los negativos hubo de cargar la deidad indígena. Es claro que muchos de los santos que señorean el mundo maya contemporáneo extienden caprichosamente sus vínculos y sus influencias más allá de las puertas de las iglesias que los resguardan, gracias a haber consolidado a lo

largo de casi cinco siglos una variada red de relaciones que los engarza no sólo con los patronos de pueblos cercanos o distantes, sino incluso con otros personajes bastante más alejados de la ortodoxia católica; singular expresión del poder que caracteriza tanto a unos como a otros, y muestra privilegiada de la capacidad maya para integrar conceptos, iconos y símbolos en su imaginario cultural.

En efecto, para los mayas los santos son seres pertenecientes ya a la cultura local, no de importaciones occidentales. Milagrosos, como acostumbran serlo, los santos —sin perder su esencia sobrenatural— superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del nosotros maya.

Puesto que cada pueblo se yergue, recordemos, como eje en torno al cual se estructura la vida cotidiana y a partir de ella el cosmos todo, no es extraño que tanto en el lenguaje diario como en aquel que da cuenta del tiempo sin tiempo se haga referencia al propio poblado como el «ombligo del mundo». Fundar éste, enterrarlo, por así decir, en las entrañas mismas de la tierra, como se hace con el cordón umbilical de los recién nacidos, es una labor que casi sin excepciones se adjudica al santo patrono, quien al construir en el tiempo primigenio la iglesia, su casa, edifica el pueblo todo. Sobre las fundaciones corren casi tantas historias como pueblos hay, pero pocas tan simpáticas como las atribuidas a un santo decididamente bohemio: san Alonso, patrón del pueblo tzeltal de Tenejapa, de quien se asegura que cuando los santos decidieron irse a fundar los pueblos de Chiapas carecían de dinero, por lo que enviaron a dos de ellos a buscarlo: Cristóbal y Alonso. Ayudados por un águila lo encontraron y después de cargarlo en 12 mulas, el primero emborrachó al segundo para quedarse con todo; de allí que los mestizos coletos (cuyo patrón es san Cristóbal) sean tan ricos como pobres son los pueblos indios (Girón López, 1994: 224-236)[5].

Buscando aliviar en algo la pobreza, los otros santos repartieron entonces oficios a sus hijos: san Pedro organizó a los de Chenalhó para sembrar caña y con ella hacer panela y aguardiente; san Juan Bautista, el de Chamula, se las ingenió con borregos, papa y la factura de carbón vegetal; san Lorenzo, el zinacanteco, se empeñó en la extracción de sal y el cultivo de

5. Un cambio similar de pueblos entre Pinola y Chiapa de Corzo es atribuido a una pareja de hermanos (Hermitte, 1992: 36).

flores, mientras que san Isidro, en Huixtán, optó por la fabricación de cal y la venta de leña. Los hijos de san Juan Evangelista, el de Cancuc, sembraron chile y algodón; santo Tomás, en Oxchuc, probó con el maguey para hacer pitas y lazos y con el barro para fabricar ollas. A san Miguel, el de Mitontic, ante la falta de tierras, no le quedó más que condenar a sus hijos al trabajo asalariado. Por su parte, san Alonso enseñó a los suyos a sembrar cacahuate y trigo y de paso les dejó como herencia su afición al alcohol, «dicen que lo hacían por tristeza» (Girón Hernández, 1994: 271-274).

No deja de ser interesante constatar que si la fundación del sitio corre a cargo del santo(a) patrono(a) en prácticamente todos los pueblos indios de Chiapas, no ocurre lo mismo en Guatemala, donde —en versión mucho más ibérica— a veces se apunta que la imagen llegó o se apareció en el lugar tiempo después, como acotan los chortís (Wilson, 1999)[6].

Aunque en menor cantidad, pues por lo común se las identifica como patronas de artes femeninas o de alguna actividad vinculada a las aguas (clara referencia a atributos prehispánicos) también las «vírgenes» han tenido su parte en las fundaciones, María de la Concepción en Ocosingo, Clara en el pueblo yucateco de Dzidzantún, o el tzutuhil que tomó su apelativo, María Magdalena, en el poblado de Chiapas que lleva su nombre...

Pero rara vez los santos se limitan a fundar el poblado sobre el cual reinarán; a menudo cumplen funciones que, a la par de Jesucristo, permiten considerarlos héroes culturales o deidades dema, en ocasiones asociándose o fusionándose para ello con antiguas potencias prehispánicas. En ocasiones, el santo patrono de tal o cual pueblo ocupa un lugar de primacía e incluso aparece enfrentándose a Jesucristo para defender a sus hijos. Conforme a un relato tzeltal, por ejemplo, en los orígenes Cristo era muy malo, odiaba a los hombres porque destruían las cosas que había creado y además porque producían malos olores (orina y excremento). Decidió mandarles un diluvio y fabricar otros que no tuviesen «agujeros». Hizo nuevos «muñecos» —ni más ni menos que como narra el *Popol Vuh*—y los guardó en una cajita. Santo Tomás, al enterarse, destruyó a palos «las copias de los

6. Esto ultimo, común en muchos pueblos de la península española (Christian, 1989), no deja de parecer curioso si consideramos que la fundación de los poblados guatemaltecos coloniales ocurrió en su gran mayoría durante el siglo XVI (Van Oss, 1986: 15 ss.; Ximénez, 1975: 515-519).

hombres». Lo hizo una y otra vez pese a los regaños de su «superior». Agradecidos, cuando llegó a Oxchuc los del pueblo le hicieron una gran casa, su iglesia, «para que no sufriera de la lluvia, del aire, del frío, del Sol» (López Rodríguez, 1994: 313-316). Pero no se limitó a evitar que se destruyese a los hombres; también se preocupa de su sustento diario: protege a plantas y animales, castiga a quienes los maltratan y beneficia a aquellos que los cuidan. Él guarda el maíz, el frijol, la calabaza amarilla, las legumbres y otros cultivos; es dueño del Sol y también controla las lluvias. De ahí las frecuentes peregrinaciones que se hacen a su santuario, desde toda la región vecina, buscando que mande agua y no demasiado calor, para «que no sufran hambre los pueblos» (*Ibid*.).

Aún más polifacético, el apóstol Santiago es considerado tan poderoso entre los mam de Chimaltenango que sirve para casi todo: otorga buenas cosechas, ayuda a los viudos a encontrar nueva esposa, a las mujeres engañadas para que el marido deje a la amante; vela sobre sus hijos cuando viajan o van a trabajar lejos, y es una ayuda invaluable a la hora de contratar trabajadores, pues como éstos cobran según la extensión del terreno, se le reza al patrón pidiendo «que un mozo, muchos mozos puedan venir en mi ayuda. Que no se asusten por esta cuerda[7], porque es pequeña. Que vengan a trabajar conmigo. Que les parezca bueno trabajar conmigo». Gracias a la plegaria la cuerda parece «menos extensa, de manera que los hombres se muestran ansiosos por aceptar el trabajo y puede concertarse un jornal mejor» (Wagley, *op. cit.*: 22-31, 165-169).

Como era de esperar en pueblos en buena medida agricultores, las proezas e invenciones culturales relacionadas con la esfera de lo agrícola constituyen el grueso de los relatos sobre los santos, pero aparecen también algunos vinculados a otras actividades. Así, pastores por tradición, los chamulas no podían menos que adjudicar a san Juan Bautista —a quien a menudo representa la iconografía católica con una oveja a los pies o en los brazos— la introducción de los borregos, cuya lana les enseñó a emplear y cuya carne les prohibió comer (Gómez López, 1994: 42).

Pero no todo es trabajo, ni entre los mayas ni entre sus patronos. San Miguel (de Mitontic) llegó originalmente con su hermano mayor san Andrés (el de Larrainzar), pero en vez de

7. Medida de extensión equivalente a 25 varas en cuadro.

ayudarle a trabajar, «sólo le gustaba la música y se ponía a tocar cada día», por lo cual su hermano lo corrió. Es ahora el patrono de los músicos; quien desee aprender a tocar un instrumento va a visitarlo, le reza y le deja, si es el caso, las cuerdas en la mano. A decir verdad, la pereza de san Miguelito parece haberle impedido incluso el hacerse de coartada para obtener un oficio propio; lo de músico, tal como hoy se narra, lo tomó al pie de la letra de la antigua tradición maya, sustituyendo a Hunbatz y Hunchouén —que «eran grandes músicos y cantores», y que fueron castigados por sus hermanastros, los héroes Hunahpú e Ixbalanqué, a causa de su haraganería—. Sólo que éstos, además de patrones de los músicos, quedaron convertidos en monos (*Popol Vuh*, 1980: 38-42).

Como vimos al inicio, al recordar a santa Lucía como patrona de las tejedoras de Tenejapa las santas mujeres también velan por sus hijos. En Sololá las comadronas, antes de ir a atender un parto, encienden una vela en casa al tiempo que invocan, conjuntamente, la protección de santa Ana y de los espíritus de las mujeres que fallecieron durante un trance similar, mientras que, tal como lo hacía la diosa Tabay entre los precolombinos, santa Eulalia, patrona del pueblo kanjobal que lleva su nombre en Huehuetenango, es tenida por una poderosa aliada para cazar ciervos, de allí que a lo largo de los festejos que se le dedican se estile realizar el Baile del Venado, cuyo objetivo es llevar ante su presencia los animales cazados, pues ha empeñado su palabra prometiendo éxito en su captura (Jensen, 1977: 211).

Con independencia de su función, los santos se articulan en una estricta jerarquía; mayores o menores según su efectividad milagrosa[8], la importancia de la comunidad que los alberga, o incluso el tamaño de la imagen que los representa, y en este sentido cabe recordar que en ocasiones se encuentra en la iglesia más de una imagen de santos con igual nombre. Pero compartir el nombre no es, en manera alguna, sinónimo de identidad, ni entre los humanos ni entre los santos, cuando mucho podría pensarse que, entre estos últimos, se trata de hermanos, como ocurre entre Santiago de Ixtahuacán y el de Chimaltenango,

8. La fama de algunos de ellos trasciende a veces la esfera comunal, convirtiéndose en objetos de culto de toda una región o incluso internacional como el Señor de Esquipulas (chortís), el Cristo de Tila (ch'oles) o la Virgen de Izamal (yucatecos).

pero es tan obvio que cada imagen es una entidad *per se*, que incluso las dos representaciones del santo que hay en el templo de este pueblo (el «patrón» y el «chiquito») se consideran «poderes distintos», con atribuciones diferentes, y por ello se les reza separadamente[9]. Y que el tamaño no es garantía de efectividad lo muestra el hecho de que se prefiera al pequeño (Wagley, 1957: 180). Pero los santos no sólo se emparentan entre sí o con los poderosos, al menos no entre los k'ekchís, donde la imagen que se encuentra en el altar doméstico «se considera un miembro —quizás el más importante— de la familia», por lo cual es al primero al que hay que saludar cuando se entra a una casa. De allí la relevancia que cobran los santos de cofradía en el entramado de las familias de una localidad, pues al servir a un santo «más ajeno, se traspasan [...] los umbrales de un ámbito familiar en proyección comunitaria» (Cabarrús, 1979: 88 ss.)[10] (lám. 48).

Si los santos, cada uno con actividades y esferas de acción bien definidas, se revelan como mediadores eficaces para conseguir salud, dinero, lluvia u otros beneficios, y se asimilan culturalmente a la comunidad (ya vistiéndolos con ropas indígenas, ya impidiendo que salgan de la iglesia para no dejar sin protección al pueblo), existen otras «imágenes», los denominados «santos parlantes» (de honda raíz prehispánica), que se guardan en altares familiares o en cofres especiales, y a las que se acude para exponer problemas y solicitar orientación. Las respuestas son dadas, con voz atiplada, por el dueño de la imagen, quien ejerce como intermediario. En otras ocasiones estas funciones oraculares son desempeñadas por los especialistas en el calendario prehispánico o por los célebres «envoltorios» o «cajonados» (misteriosos oráculos celosamente guardados en cajas), tal como ocurre con el que se encuentra en el pueblo chuj de San Mateo Ixtatán (Cuchumatanes, Guatemala), al que visitan cada año los tojolabales de Chiapas para informarse sobre la futura cosecha.

En tanto los santos cristianos son los ocupados de velar por la seguridad personal de los individuos y la de las comunidades donde habitan y sobre las cuales señorean, mantener el equili-

9. En Yucatán es común considerar hermanas a las «vírgenes» de distintos pueblos; de allí que a lo largo del año se «visiten». Un valioso acercamiento al tema de las visitas de santos para Chiapas es el libro de Ochiai (1985).

10. Sobre la importancia de los santos familiares en otros grupos mayances de Guatemala nos informan Wagley (*op. cit.*), Wisdom (*op. cit.*) y Gillin, 1958: 246), entre otros.

brio del mundo circundante queda a menudo a cargo de deidades que muestran rasgos menos cristianos. Conocidos como dueños, guardianes o ángeles, estos personajes cuidan de los bosques, las aguas, las plantas, los animales y los fenómenos atmosféricos, beneficiando a aquellos que solicitan su ayuda y les honran con ofrendas y plegarias, a la vez que castigan a quienes depredan la naturaleza por negligencia o abuso.

Como corresponde a pueblos agrícolas, la gran mayoría de estos seres está relacionada con el agua, la tierra y los cultivos, pero también existen algunos ligados a actividades de pesca, caza y recolección. El lugar donde habitan presenta casi siempre vínculos con el área en la que actúan: montañas, ríos, lagunas, bosques y cercanías de campos agrícolas. Así, tenemos los *yumtziloob* de los yucatecos, los «dueños», que reciben nombres específicos si cuidan de la foresta (*kuil-kaxoob*), de la milpa (*balamoob*), o se encargan de la lluvia (*chacoob*). Entre los mayas de Belice estos últimos, denominados *mames*, pueden ser personajes masculinos o femeninos, abuelos o abuelas (*mam, chich*). A ellos se suma el Hitz-hok, señor del valle y la montaña, que tiene su correspondencia en el Tzultak'a de los kekchís, deidad bisexual que en esta última etnia configura el bien supremo y a la que a veces se identifica con el dios cristiano. Su equivalente entre los *mames* sería T'auwitz.

Para los chontales de Tabasco, los dueños de animales y plantas, llamados *aruxes* o duendes, acostumbran pasear al medio día por las milpas; por ello, la gente respetuosa con las tradiciones detiene un momento el trabajo a esa hora. Los *wink-ir* serían sus semejantes chortís, y los «dueños», los tojolabales y kanjobales. Los tzotziles, por su parte, nombran *7anhel* a las deidades asociadas a la lluvia, los truenos, las montañas y los animales. Para los lacandones Metzabok funge como dios del rayo y la lluvia. Los huaxtecos de Aquismón reverencían a Kunkilab como señor del rayo, y a Thipak como deidad joven del maíz.

Como ocurre con la lluvia, se considera que también las otras fuentes de agua, en especial lagos y manantiales, tienen un dueño o guardián, a cargo del cual quedan los animales acuáticos, por lo que rige las actividades de pesca. A estos personajes también se les dedican ofrendas, siendo peculiar en este sentido la costumbre que observan los tzeltales de Tenejapa al ofrendar cada año un huipil, tejido por una mujer virgen, a la Dueña que habita el lago Banabil. Los tzotziles zinacantecos, por su parte, tienen en los manantiales un medio de adscripción social, ya que

en torno a ellos se estructuran los grupos conocidos como «de pozo», realizándose cada año en sus orillas rituales que guardan íntima relación con los celebrados en honor de la cruz.

Se considera que los fenómenos atmosféricos (rayos, truenos, vientos, granizo) viven en el interior de las cuevas, donde, según los tojolabales, custodian los «espíritus» del maíz, el frijol, el chile, la calabaza y otros productos de importancia para la economía local. La antropomorfización es una característica común de estos seres divinos que pueblan el espacio terrestre; algunos de ellos pueden incluso considerarse hombres que poseen el don de transformarse en fenómenos atmosféricos.

La Tierra, deidad femenina por antonomasia, ocupa un lugar de privilegio; de ella dependen no sólo los cultivos, sino también los sitios habitados por los hombres; por ello se acostumbra hacerle ofrendas al inaugurar una casa asentada sobre terrenos que le pertenecen; al nacer o morir un individuo y, por supuesto, al levantar una cosecha. Los ritos agrícolas, que en determinadas comunidades parecen ir en declinación (huaxtecos de Tantoyuca, tojolabales, yucatecos de la zona henequenera) ocupan buena parte del tiempo ritual en la mayoría de ellas. Su regulación puede guiarse por los mismos procesos de siembra, deshierba y cosecha, o seguirse normando por el calendario agrícola prehispánico, tal como acostumbran los chujes, kanjobales, tzotziles, jacaltecos, ixiles, kekchís y algunas comunidades mames. Incluso los propios «dueños» pueden seguir identificándose con días calendáricos, tal como ocurre en Todos Santos Cuchumatán.

Mención especial merece la cruz, considerada por muchos indígenas como dotada de personalidad propia y no como un mero símbolo a la manera cristiana. Guardiana de los hombres por excelencia, la cruz impide la entrada de elementos malignos en lugares de interés vital tanto para el individuo como para la comunidad. De ahí que se la coloque en milpas, esquineros de casas, entrada a las poblaciones y manantiales; o en sitios potencialmente peligrosos (cementerios, cuevas[11], barrancas, puentes) o estratégicos (caminos, cimas). Su benevolencia se granjea con ofrendas de velas, flores, cohetes y copal —alimentos por tradición de lo sagrado— y, ocasionalmente, sacrificios de animales.

11. La veneración de imágenes antiguas que se guardan en cuevas o en adoratorios en las montañas ha sido reportada con seguridad para los ch'oles, lacandones y kekchís.

Para los kanjobales, en particular los del poblado de Santa Eulalia, la cruz ocupa el rango de una deidad local cuyo culto está ligado al de los dueños de la montaña y guarda íntima relación con el día Ahau del calendario prehispánico de 260 días aún vigente. Asimismo, la cruz juega un papel primordial en las ceremonias de curación, y adquiere un rango especial como elemento de contrabrujería en los ritos que realizan los escasos mochó que aún sobreviven en Chiapas (García y Petrich, 1983) (lám. 49).

Si el cielo se reveló como asiento del dios de los conquistadores, el inframundo parece haber seguido siendo bastión de las deidades indígenas, aunque éstas (como señalé en el apartado sobre la época colonial) tampoco escaparon al dominador: además de ser homogeneizadas bajo el concepto negativo de «diablos», sufrieron el obsequio obligado de ciertas características que en la religión cristiana identifican al Maligno. En otras ocasiones la amalgama incluyó un tercer elemento: la figura del patrón. Así, varias etnias conciben al Diablo como un ser blanco, alto, vestido como mestizo, que muestra atributos de riqueza y hace trabajar día y noche a los indígenas difuntos que transgredieron las normas sociales. Sin duda ello hizo aún más próxima al indígena la imagen del Demonio. La amalgama fue en algunos casos parcial; en varias etnias se sigue creyendo no en un solo ente diabólico sino en varias deidades. Los k'ekchís, por ejemplo, distinguen entre el Mam, un dios malévolo, el Ma usaj cüink y el K'ek (negro), quien al personificar la maldad se presenta como el oponente de Tzultak'a. A su vez los chortís consignan como habitantes del inframundo tanto a Chamer, dios de la muerte, como a Ah way-n-ix, dios del sueño, el cual acompaña y ayuda al anterior, y a Ah yacax, protector y auxiliar de los hechiceros.

No debe pensarse, empero, que tales personajes y sus acciones se hallen confinados en el inframundo; en ocasiones lo abandonan y en otras, más comunes, cuentan sobre la tierra con seres y fuerzas oscuras que se les asocian. Es común que tales entidades se liguen con el binomio salud-enfermedad y se identifiquen con los guardianes del bosque y los animales, proveedores de leña y caza. Por tanto, a la actitud temerosa que se tiene ante ellos se asocia a menudo la reverencia surgida del reconocimiento de su participación en el equilibrio natural y, con él, de la vida humana misma. Así, por ejemplo, la famosa Xtabay de los yucatecos y sus variantes regionales (Spakinte de los tzotziles y tzeltales, Ixtabay de los mopanes, Pajk'intaj tojolab'al, Sigua-

naba chortí, y otras) es generalmente concebida como un ser femenino que habita en las zonas arboladas, donde, bajo la apariencia de una mujer seductora, se revela a los hombres invitándolos a seguirla sólo para después arrojarlos entre zarzas, perderlos o despeñarlos en las barrancas, y se muestra con particular frecuencia a los adúlteros, tomando incluso los rasgos de sus queridas.

Por su parte, el Cadejo, ser mítico común entre los grupos de Chiapas y Guatemala, donde se le concibe como una especie de perro o felino monstruoso de largos pelos que deja a su paso un tufo intolerable, es muy temido por los ebrios, a quienes suele aparecerse. E idéntico papel cumple el Sisimite chortí. El Señor o Dueño de los venados, otra figura frecuente en la zona maya, acostumbra asustar y castigar a los cazadores que atentan contra la vida de los cervatillos o a quienes cazan con desmesura. Mientras que el Utcur witzir de los chortís aterroriza a las personas tenidas localmente por «inmorales», en otros grupos se cree en personajes (incluyendo al mismo Jesucristo) sancionadores de aquellos que niegan hospitalidad o ayuda, de los que sustituyen la milpa por el cultivo del cacao, «despreciando» el maíz, e incluso de quienes acumulan dinero[12] o explotan a sus compañeros[13]. De lo anterior se desprende que tales personajes no pueden clasificarse, *per se*, como malignos; vista como reguladora de las normas sociales, su acción es benéfica, ya que permite la continuidad de las tradiciones y valores socialmente establecidos y aceptados.

Resulta interesante recordar que uno de los cultos más populares en Guatemala es el que rinden muchos indígenas (e incluso ladinos) a Maximón, a quien los tzutuhiles consideran una hierofanía del gran abuelo creador, mientras que para otros grupos es una especie de compendio de ese dios Mam con el Simón Judas bíblico. Su imagen se acostumbra ataviar como un mestizo rico provisto de traje (algunas imágenes poseen todo un guardarropa regalado por sus devotos), guantes de cabritilla,

12. La adquisición de bienes más allá de los que posee el resto de la localidad es muchas veces justificada invocando la asociación con estos personajes. A cambio de ello el individuo deberá pasar a servirles como peón tras su muerte o entregarles a alguno de sus hijos. Así la acumulación, socialmente inmoral, es reprobada también en un plano sagrado.

13. Caso muy particular es el registrado entre los *mames* de Todos Santos, donde se postula la existencia de un ser que tiene como función específica «castigar a los que abandonan las tradiciones del pueblo».

botas, fuete e incluso un puro en la boca. Allí donde se le asocia con los no indígenas se sostiene que las ofrendas tienen por objeto apaciguar la ancestral inquina que los mestizos o ladinos demuestran hacia los mayas.

Dado el casi total aislamiento en que hasta hace poco vivieron, los lacandones que no han sido convertidos al protestantismo muestran bastantes diferencias en su cosmología con respecto al resto de grupos mayances. Puede señalarse la existencia de dioses particulares (Hachakyum o Nohotsakyum, el creador del mundo; Kisin, señor del Inframundo; K'in, el Sol; Bor, dios del licor; Kayum, de la danza y el canto; Okna, diosa de la fertilidad, etc.), la creencia en sucesivas creaciones-destrucciones del mundo y las ceremonias rituales desarrolladas en la ciudad prehispánica de Yaxchilán. Se reporta asimismo la existencia de abundantes paralelos entre la rica tradición mitológica del grupo con la del libro quiché del *Popol-Vuh*, la creencia en seres guardianes de animales, cerros y fuentes de agua; en naguales (particularmente vinculados a los rayos) y *tonas* (cf. *infra*); la persistencia de múltiples rituales individuales y colectivos (sobre todo en el área central del grupo); la importancia de las cuevas, que son verdaderos centros de culto, y una fuerte tradición de origen prehispánico en lo que se refiere a la etiología sobrenatural atribuida a las enfermedades y su correspondiente terapéutica (Marion, 1992).

II. DE SOMBRAS, ALMAS Y ALIENTOS VITALES

Todas las etnias mayances conciben a la persona compuesta por un cuerpo y uno o más componentes «no físicos», pero no existe consenso sobre esto último, excepción hecha si acaso (que no siempre) entre los protestantes y católicos más ortodoxos, donde el concepto de «alma» es generalizado. Para algunas de las comunidades que mantienen «el costumbre» tal principio vital es unitario; para otras, fragmentado, pudiendo incluso hacerse extensivo a plantas, animales u objetos inanimados (particularmente los relacionados con el culto como las imágenes de los santos entre los ch'oles, tzotziles y tzeltales, o el copal entre los mochó).

Es común también creer en un *alter ego* animal con el que se comparte dicho aliento, denominado *vayihel, chanul, chon* (tzotziles), *pičan* (kanjobales), *kelel* (cakchiqueles), *wayjel* (tojolabales), o con otros diversos términos en cada etnia. El individuo comparte las características físicas de su animal compañero: la

astucia de la serpiente, la agilidad del mono, la rapidez del conejo o la fuerza del jaguar, por ejemplo. Debe insistirse en que estos conceptos varían en extremo no sólo de una etnia a otra sino incluso entre diversas comunidades de un mismo grupo; empero, es común considerar que ambas partes sufrirán idénticas enfermedades, accidentes y muerte, ya que animal y hombre comparten un mismo «aliento vital». Para conocer la identidad de esta co-esencia animal se emplea muchas veces el calendario prehispánico, pero allí donde éste ha desaparecido se recurre a otros medios de adivinación, incluidos los sueños. Caso particularmente interesante es el de algunas poblaciones quichés que se valen para ello del calendario gregoriano.

Otro concepto que se encuentra en prácticamente todos los grupos es el del nagual (del náhuatl *nahualli*), que si bien se funde con frecuencia con el del *alter ego* animal (conocido entre los antropólogos como *tonalli* o *tona*), hace más bien referencia a la capacidad que tienen ciertos individuos de transformarse en animales o elementos atmosféricos que pueden devorar el aliento vital de sus vecinos. El poder sobrenatural que se asigna a estos individuos deriva, ya por temor, ya por respeto, en un efectivo medio de control social que llega a desembocar —en ciertos casos— en conductas de explotación para con el resto de la comunidad.

La esquematización anterior, amén de breve, bien puede calificarse de burda por incompleta. De hecho, nuestros conocimientos sobre el tema son bastante endebles, pese a su indudable importancia. La excepción sería el fascinante estudio de Pitarch (1996) sobre «las almas» del poblado tzeltal de Cancuc, Chiapas. Puesto que ya me referí brevemente a él en el apartado sobre la religiosidad colonial (cf. *infra*), sólo recuerdo que en esta comunidad el concepto de persona incluye, amén del cuerpo, tres componentes anímicos el *mutil ko'tantik* (ave del corazón), el *ch'ulel y* el *lab*.

El primero parecería corresponder, *grosso modo*, a una especie de hálito o huelgo imaginado en forma de ave (gallo para los hombres, gallina para las mujeres), mientras que el *ch'ulel* es una «sombra de materia sutil», con perfil de cuerpo humano pero sin carne ni huesos, receptáculo de la memoria, las emociones, los sueños y, en fin, del temperamento singular de cada ser humano. Inmune a deterioros o daños físicos, que sólo resiente el cuerpo, el *ch' ulel* vive dentro del corazón (centro que no se corresponde estrictamente con el órgano físico) y al mismo tiem-

po en el interior de cuatro montañas *ch'iibal*, poblada a su vez de milpas-sombra, manantiales-sombra, helicópteros-sombra y cualquier variedad imaginable de antiguos y nuevos objetos-sombras, que se distribuyen en 13 niveles conectados por pasillos, cámaras y puertas, por donde vagan los *ch'uleltik*-sombra, sesionan los jueces-sombra juzgando la conducta de las almas —tal como lo hacen los *me'iltatil* de Pinola, otro pueblo tzeltal (Hermitte, 1992)—, y donde prospera un enorme jardín de almas infantes.

El tercer componente, el *lab,* es concebido como un elemento gaseiforme que se comparte con animales, fenómenos atmosféricos, entes fluviales y hasta con los temibles «dadores de enfermedad», los *ak chamel*, que muestran enorme apetencia por devorar el «ave del corazón»; adentrándose en él, terminan por devorarla. Para complicar aún más las cosas, como si fuese necesario, resulta que los *lab* también tienen *ch'ulel* y que éste, a su vez, posee una sombra, distinta a la que genera el propio cuerpo por proyección de luz.

Punto de particular importancia, puesto que remite a uno de los pilares de la organización social como es el parentesco, es el hecho de que el dueño del *lab* puede heredarlo antes de morir, alojándose entonces en un niño por nacer, generalmente uno de sus «parientes lineales de generaciones alternas, abuelos-nietos [...] independientemente del sexo del donante y receptor», aunque en ocasiones el receptor puede ser un pequeño cualquiera, e incluso se postula que, «sabiéndose poseedor de unos tipos de *lab* que tienden a poner en peligro al cuerpo [...], el dador los transfiere al hijo de un enemigo personal, de modo que el niño corra el riesgo de morir prematuramente» (Pitarch, *op. cit.*: 77-78).

No es el anterior el único informe etnográfico que apunte hacia la creencia en una especie de reencarnación de alguno de los componentes de la persona en uno de los sucesores (*elol*) del difunto, convirtiéndose de esta manera en su «reemplazo»; aunque escasos, existen también otros entre los tojolabales (*k'elol*) y los tzotziles (*jelol*). Así, los larrainzeros aseguran que el espíritu de un muerto toma la forma de una persona pequeña y vive, en una sociedad idéntica a la terrena, un número de años similar al vivido en la comunidad, donde se va haciendo cada vez más joven hasta alcanzar la etapa de embrión; sólo entonces podrá regresar.

Por otra parte, si bien la muerte representa el momento en que uno o más de estos principios vitales se pierden para siem-

pre, su «salida» temporal puede registrarse en momentos de excitación intensa tales como el orgasmo, un susto, la embriaguez o, más comúnmente, al dormir, ya que durante el sueño acostumbra salir para reunirse con sus similares. La pérdida de esta entidad puede también corresponder a un castigo divino, lo que acarreará enfermedad y, de no repararse el daño, la muerte.

Tema confuso, por poco investigado, es el de la suerte que corren los diversos tipos de «espíritus» tras la muerte del cuerpo, pues aunque parece estar muy difundida la dicotomía cielo-Infierno, el grado de asimilación de estos conceptos judeocristianos se muestra en extremo variable, pudiendo observarse elementos de clara raíz prehispánica en casi todas las etnias. Pese a su interés, resulta imposible detenerse aquí en ello[14], por lo que me limito a señalar que si bien en algunos grupos se adoptó la visión cristiana de un paraíso adonde van los buenos, situado en espacios superiores, entre los mayas más apegados a las antiguas concepciones, la idea de cielo remite a menudo, más que al lugar donde reposan las almas de los bienaventurados, a la de un sitio en diversos planos donde se ubica a las deidades, los fenómenos atmosféricos y el espíritu de algunos santos, por lo común de baja jerarquía, ya que los otros, los cuasi omnipotentes santos patronos, como vimos, viven en sus comunidades. Incluso en algunas cosmovisiones el Cielo Empíreo a la manera cristiana sigue siendo un perfecto desconocido.

No obstante la influencia que ejerció la prédica misionera en la cosmovisión maya, no se lograron desterrar de manera definitiva otros sitios que desde antiguo daban cobijo a las esencias inmortales. Grupos de ubicación lacustre como el itzá o el tzutuhil conciben lugares específicos para los ahogados (Petrich, 2002), lo que recuerda la antigua concepción precristiana de un espacio presidido por las deidades de la lluvia (a la manera del Tlalocan nahua), mientras que en Yucatán aún se cree que los suicidas van a un sitio particular. Igualmente prehispánica resulta la concepción de los tzeltales de Cancuc de que los muertos en alguna de las dos guerras que recuerda la memoria colectiva «suben al cielo, donde caminan junto al Sol», aunque se les agregan ahora suicidas y asesinados (Pitarch, 2002: 54). Y también los huaxtecos de Aquismón siguen ubicando en un lugar especial a quienes mueren violentamente. Algunos tojolabales

14. He tratado antes el tema en dos ensayos (2002 y 2002a), de donde tomo las ideas generales e incluso algunos párrafos.

conciben cielos separados para las almas indígenas y las de los mestizos, sitio sin duda paradisíaco donde los primeros podrán verse a fin de cuentas libres de los abusos de los segundos.

A diferencia de esta ocasional creencia en esos cielos particulares, en casi todos los pueblos mayas persiste la idea de un K'atimbak, Xibalba, K'ambal, Baalba o Metnal donde, al igual que las de sus antepasados precolombinos, residen los espíritus de casi todos los difuntos. Este sitio se ubica por lo general en el Occidente, y a ello se dice obedece la orientación de las tumbas, que miran hacia donde se oculta el Sol. Es de suponer que estamos frente a la yuxtaposición de las concepciones cristiana y maya prehispánica, ya que los judíos situaban allí el Seol (por tal punto descendió Cristo a él) mientras que los mayas ubicaban el inframundo en el Poniente, en tanto que aún hoy se considera en varios grupos que del Oriente, de donde surge el Sol, proviene la vida[15]. Eso explicaría el que en el caso de varias comunidades kanjobales, jacaltecas y mames sea posible observar que los túmulos de los niños e incluso de algunos jóvenes se orienten hacia Levante, lo que según se aduce obedece a haber muerto sin pecado. Tal como sugiere Sotelo para la cosmogonía prehispánica (1988: 85), aún hoy se considera que tal sitio no ocupa todo el mundo subterráneo, sino sólo una parte del mismo, y es visualizado por varios grupos como un lugar sombrío, a la usanza del Infierno cristiano, aunque la idea de un sitio de castigo no esté generalizada.

De hecho, si recordamos concepciones como la tzotzil, donde se considera que es ése el lugar donde los espíritus habrán de pasar un tiempo equivalente al que vivieron en la tierra, «involucionando» o «rejuveneciéndose» por así decirlo, antes de regresar a ella en otro cuerpo, o la idea mam de que allí moran los espíritus de aquellos a quienes se les «cortó su hora» (a veces por «un descuido de Dios» o por hechicería), esperando la oportunidad de volver, parecería confirmarse la hipótesis de Mercedes de la Garza de que éste era concebido como un gran repositorio de «energías de muerte», que más adelante se transformarían de nuevo en energías de vida (1983)[16]. No es de extrañar que en tal

15. Los chortís mencionan el Oriente como sitio de procedencia de los niños (Wisdom, 1961).

16. Si bien al hablar de los mayas actuales la idea de que algunas energías pudieran considerarse «de muerte» y otras «de vida» requiere ser matizada a la luz de la propia concepción indígena (que rara vez establece tal dicotomía), es claro que los muertos contribuyen, desde su particular forma de existencia, con el

sitio existan signos privilegiados de fertilidad, que en el caso de algunos tzeltales incluye «viveros» de almas niñas (Pitarch, 2002); en la concepción de casi todos los pueblos mayas y muchas otras naciones mesoamericanas es en el inframundo (al que se arriba por cuevas situadas en montañas arboladas, oscuras y tenebrosas, o incluso a través de los cementerios) donde se custodian, a manera de semillas, los «espíritus vitales» de plantas, humanos y animales, de los que a menudo depende la fertilidad del espacio comunal.

Aun cuando con menor frecuencia, es posible escuchar también relatos o consejas sobre el Purgatorio y el Limbo, pero la manera en que se les concibe difiere en múltiples aspectos de la creencia popular cristiana. De hecho, ni siquiera un espacio tan inocuo como el Limbo, destinado a los niños muertos sin bautizar, escapó de la reinterpretación, trasladándose en ocasiones con espacios propios de la cosmovisión prehispánica. Así, el edén donde se aduce habitan los pequeños mames de Todos Santos fue subvertido por Occidente, pues al lado de los complacidos lactantes que maman de los senos de una enorme gorda se encuentran otros —imagen en espejo—que se desgañitan lloriqueando de hambre mientras arañan la fría piedra que suplanta a la generosa madre lactante. La diferencia entre unos y otros es que los primeros fueron bautizados[17].

Punto de particular interés es el relativo a la sujeción territorial de los difuntos, pues en tanto los teólogos católicos confinan a las almas de los muertos a sitios temporales (Purgatorio) o definitivos (Cielo, Infierno, Limbo, Seno de Abraham), de donde no salen más que en casos extraordinarios permitidos por Dios por lo general para amonestar con su ejemplo a los vivos, en prácticamente todos los grupos mayas se considera que los espíritus de algunos difuntos pueden, por así decirlo, vagar por el paisaje. Pero, a diferencia de lo que considera el imaginario popular católico, este «vagabundear» de los difuntos no supone *per se* características de daño o riesgo (Schmitt, 1994); por lo

mantenimiento del cosmos, en un modo a menudo muy similar al registrado entre los vivos.

17. Esta concepción cristiana del bautismo como pasaporte imprescindible para acceder a la bienaventuranza caló en distinta medida, como lo muestra el que los kekchís de Cahabón hagan de los no bautizados «ángeles caídos», mientras que para los tzotziles los espíritus de los lactantes amamantándose de una ceiba provista de senos, equivalente al árbol del Chichihualcuauhco nahua, e idéntica a la descrita por Landa para los yucatecos del siglo XVI.

general remite a lo contrario, ya que están allí para proteger y hasta alertar a sus familiares de algún peligro (bastante más terreno que los fuegos infernales). Los tzeltales de Pinola consideran incluso que los espíritus de aquellos que se señalaron en sus servicios a la comunidad permanecen cerca del poblado como vigías y protectores (Hermitte, 1992).

Hay además espíritus que, si bien permanecen en el paisaje terrestre, no vagan por él, sino que están irremediablemente atados a un sitio. Entre ciertos achíes y chalchitecos existe la creencia de que los muertos se mantienen en sus casas, mientras que algún quiché de Almolonga apuntó que quienes mueren durante un accidente —en particular automovilístico— se ven condenados a «velar» justo en el punto donde abandonaron el cuerpo en tanto no encuentren un sustituto que tome su lugar, a menos que se ofrezcan en el sitio oraciones y ofrendas particulares. Esta idea, en apariencia extraña, parece encontrar eco en el concepto registrado en varias otras comunidades (en particular del occidente guatemalteco) sobre el «morir antes de tiempo», sin haber «terminado de cumplir su destino», a la vez que en el temor de «morir lejos», distante de los linderos de la comunidad, fuera de la tierra considerada como propia. Y propia hasta tal punto que muchos quichés de Totonicapán mantienen la costumbre de bajar al agonizante al suelo, para que muera en contacto con la tierra; imagen en espejo de aquellos tojolabales que insisten en que sus mujeres paran en cuclillas para que el niño toque antes que nada la santa madre Tierra. No es por tanto de extrañar que en numerosos poblados de todo el mundo maya se estilen las cooperaciones para traer a su comunidad los despojos de quien haya perecido lejos; algunas de ellas actúan incluso a nivel internacional, como es el caso de los kanjobales de Santa Eulalia, que se desempeñan como braceros en Estados Unidos[18] (lám. 50).

Gozando en un Cielo cristiano, vegetando en el Limbo o trabajando en el Inframundo, desde donde quiera se encuentren, los muertos del mundo maya acuden de visita a sus antiguas moradas en los primeros días del mes de noviembre (Todos Santos, Fieles Difuntos) y contribuyen a renovar los lazos que unen al individuo con el grupo familiar y a las familias con los linajes. A través de los eslabones entre vivos y muertos se encadenan lo somático y lo psíquico, lo individual y lo colectivo, el orden bio-

18. No encontramos grupo alguno que considere deseable la cremación.

lógico y el social, e incluso lo humano y lo divino. Desvanecidos, incorpóreos o intangibles, los difuntos colaboran en estrechar la identidad de un gran pueblo que se hermana, entre otras múltiples cosas, en su forma de vivir la muerte. Porque si la identidad se construye, reformula y reconstruye continuamente, tomando siempre como referente al otro, único que posibilita la construcción de un yo que para fines de identificación sólo se declina en plural, no cabe duda de que los muertos mayas se ubican en una posición privilegiada en tanto que pese a seguir siendo parte del *nosotros* son a la vez también *otros*. Nosotros en el tiempo, otros en el espacio.

III. DE ESPECIALISTAS Y FUNCIONARIOS RELIGIOSOS

Entre los numerosos personajes asociados a la esfera religiosa podrían distinguirse, con objeto de simplificación, los especialistas locales del ritual y los funcionarios adscritos a organizaciones de origen cristiano (por ejemplo, cofradías y mayordomías). Entre los primeros destacan los mantenedores de la «costumbre»: adivinos, chamanes, brujos, hechiceros, especialistas en medicina, rezadores y otros varios, que en ciertos grupos convergen en un solo individuo.

El chamán, denominado asimismo *chimán* (mames), *ajkij* (pocomchís), *ajk'ij* (quichés), *ax-tcum* (kanjobales), *ahbe* (jacaltecos), *aj-itz* (tzutuhiles), *h-men* (mayas peninsulares) *balbastix* (ixiles) y con otros nombres, cumple el papel de intermediario en el binomio hombre-divinidad, sobre todo en lo que a ritual respecta. La forma en que se supone adquiere tal rango varía: para algunas etnias es una gracia obtenida al nacer, para otras se logra tras una revelación sobrenatural, por seguir un aprendizaje específico (plegarias, rituales, conocimientos calendáricos, técnicas adivinatorias), e incluso se considera a veces un cargo hereditario, tal como sucede entre los mames de Todos Santos. No es tampoco raro que dos o más de dichas características sean necesarias. Asimismo es frecuente que el inicio de las actividades sacerdotales se vea marcado por una enfermedad que desencadena el ministerio.

A veces, sobre todo en Yucatán y en las Tierras Altas de Guatemala y Chiapas, quedan también a cargo de estos individuos las actividades adivinatorias, para las cuales pueden emplearse el calendario prehispánico, granos, cristales de cuarzo,

revelaciones oníricas o fenómenos fisiológicos tales como temblores en las pantorrillas. Es importante mencionar que si bien los servicios de un chamán son requeridos por un individuo que desea solucionar un problema personal o prever las consecuencias de un acto a ejecutar, en ocasiones su intervención puede responder a una demanda comunal en el caso de problemas que afecten a todo el grupo. Inclusive existen en algunas etnias sujetos que ostentan dicho cargo oficialmente. Así, tenemos al *chimán nam*, chimán rey o «padre del pueblo» entre los mames de Todos Santos, al *agom be kalap* de los kanjobales de Santa Eulalia y al «*chimán* del pueblo» entre los chimaltecos, por citar sólo algunos. A pesar de que en algunas etnias se diferencia a estos especialistas del ritual de otros personajes, tales como los calificados como brujos y curanderos, en otras parte de sus funciones puede quedar a cargo de estos últimos, en especial las de adivinación. Por lo común estos chamanes fungen como los rezadores locales, pero se registran casos en que miembros de una etnia solicitan la mediación de rezadores pertenecientes a otras para presentar sus ofrendas y solicitudes ante las divinidades[19].

Por su parte, los puestos tradicionales (originados en las cofradías españolas) tienen como principal finalidad organizar los complejos rituales religiosos, casi siempre en torno a un santo. Además de su indudable importancia religiosa (fácilmente deducible al recordar la que tienen los santos) y su papel como aglutinadores sociales, estos cargos se muestran en ocasiones como vehículos de redistribución de riqueza en el interior de la comunidad, pero también pueden derivar en un poder caciquil y, por ende, de explotación comunal, sobre todo en aquellos poblados donde existe una estrecha relación entre los cargos religiosos y políticos de corte tradicional (por ejemplo, chujes, tzotziles, tzeltales, quichés, kanjobales), pues cumplir con los primeros puede ser requisito indispensable para pasar a ocupar un escalafón político. En estos casos el entretejido de tales puestos vendría a conformar la trama total de cargos públicos susceptibles de ser ocupados; todos ellos respetando una estricta jerarquización.

Nominalmente el que ocupa un cargo es un individuo, pero en realidad sería más correcto hablar de grupos familiares (y a

19. Tal ocurre, por ejemplo, entre los chontales, que acuden a los ch'oles para que les representen ante la imagen del Señor de Tila, o entre los tojolabales, que buscan rezadores tzeltales para sus peregrinaciones.

veces de unidades mayores), pues el crecido monto de los gastos y las complejas operaciones rituales hacen necesaria la cooperación de los parientes. La institución, por tanto, refuerza la integración solidaria de la parentela, sea ésta consanguínea, afín o ritual. A su vez, alguien que haya sido auxiliado durante el desempeño de su cargo, ya con bienes, ya con servicios, está socialmente obligado a corresponder de idéntica manera.

A los mayordomos corresponde cuidar tanto de la imagen del santo como de sus bienes. Asimismo son responsables, por un año, de todo lo relativo a su culto: desde encenderle los cirios y el copal, hasta «presentar» ante el patrón a quienes deseen solicitar sus favores. Los alféreces, por su parte, han de vigilar lo que toca a los festejos populares que acompañen siempre a los ritos: carreras de caballos, comidas, fuegos de artificio, etc. A quienes desempeñan los cargos puede además exigírseles ayuno, abstinencias sexuales y penitencias diversas, sobre todo en los días previos a las festividades.

Conforme se avanza en los escalones de la rígida jerarquía los puestos se vuelven más y más onerosos, pues además de los festejos, que corren casi siempre por cuenta de los encargados, ha de recordarse que el funcionario deja de desempeñar sus actividades laborales sin recibir remuneración o salario alguno durante tal tiempo. En 1965 se llegó a estimar que al titular de una mayordomía en Zinacantán, Chiapas, el cargo le costaba el equivalente a 10 años del ingreso promedio anual de una familia «acomodada del lugar». De ahí que obtener préstamos a largo plazo sea la norma. Durante los años necesarios para pagarlos y volver a estar en posibilidades de solicitar el cargo inmediato superior (aún más oneroso), otros individuos, en lista de espera, habrán de ocuparlo. La elección del sucesor corre a cargo de las autoridades en funciones y es irrenunciable. Empero, existen mecanismos para retardar la designación (Cancian, 1965).

Resulta obvio que para desempeñarse en los cargos superiores se necesita poseer una cierta holgura económica (hablando en términos locales), pero no debe olvidarse que lo perdido en riqueza económica se transforma en estatus social. A decir de algunos autores, esto incide en ocasiones en la homogeneidad comunal, pues se inhibe el desarrollo de diferenciaciones económicas al convertir el «excedente» material en prestigio, impidiendo la acumulación de capital (aunque la acumulación de prestigio obviamente puede traducirse más tarde en prebendas económicas). Tal mecanismo desaparece, por supuesto, en las comunidades

que adoptan alguna de las diversas y cada vez más prolíficas denominaciones protestantes, e incluso en aquellas donde los sacerdotes católicos pugnan por hacer desaparecer tales prácticas, que califican de «paganas» y ruinosas para la economía indígena. Para otros autores es en el desarrollo económico de un poblado y en la modernización que trae aparejada donde han de buscarse los factores que promueven el abandono de las cofradías (lám. 51).

Los sistemas de cargos representan las estructuras más aparentes en la organización comunal (Rojas, 1988) pero no son las únicas; disimulados por temor a la represión o francamente visibles, coexisten otros tipos de autoridades más o menos sistematizados que funcionan a la vez como estructuras integradoras y como fuentes de poder. Tal ocurre, por ejemplo, con los especialistas en medicina. Los profesionales de la salud —curanderos, herbolarios, quiroprácticos (de enorme prestigio en Yucatán), comadronas, adivinos y «brujos»— han ocupado desde tiempo inmemorial una categoría particular en la concepción y el ordenamiento del mundo ritual y social indígena. Así consta tanto en la descripción de los cronistas como en las diversas obras dedicadas a la historia colonial. Las monografías etnográficas nos muestran que la situación actual ha variado poco.

En concordancia con la interpretación sobrenatural de los acontecimientos diarios, la etiología de las enfermedades puede atribuirse a castigos de espíritus suprahumanos, a desequilibrios en los principios de frío y calor que poseen todas las cosas, a la acción de vientos y aires (con frecuencia antropomorfizados), a conductas punitivas de los antepasados, a brujería, a transgresión de las normas éticas (embriaguez, envidia, adulterio), a descuidos en las actividades religiosas, a efectos nocivos provenientes de animales, a la fuerza particular que despiden personas dotadas de condiciones peculiares (mal de ojo) y también a causas naturales o accidentales; estas últimas, por lo general, se arguyen como factores etiológicos de enfermedades de corta duración y que no causan incapacidad física, pero ni siquiera este criterio puede tomarse como norma, pues pueden también ser consideradas como castigos por faltas leves[20]. Para curar tales desequilibrios se hace necesario precisar su causa, y para ello

20. Cuando se considera que la enfermedad es de origen natural o cuando han fallado otras tentativas para hacer frente a un mal sobrenatural, puede solicitarse la ayuda de médicos occidentales.

es indispensable recurrir a quienes, sea por gracia del cielo, sea por alianza con el inframundo, pueden diagnosticarlos con exactitud y remediarlos. Todos los grupos, sin excepción, recurren a los poseedores de tal saber, llámense *chimanes*, zahorines, *ah q'in, 'ilol, ah t'sak, ts'ak bak, h-men, pukuj, kax baak, chuchkajau, ilonel* o *aj tul*. La abundancia de elementos rituales empleados en sus prácticas resulta comprensible al recordar que la enfermedad se interpreta como un resultado del desequilibrio en el orden armonioso del universo. El papel del curandero es, pues, conjurar el conflicto simbólico, tratando de restablecer entre las fuerzas opuestas un equilibrio favorable.

Los rituales y métodos empleados para lograr tal fin constituyen en su conjunto uno de los aspectos más ricos de la cultura mayance; imposible aquí desglosarlos. Baste señalar que abarcan tanto técnicas adivinatorias y/o prolongados interrogatorios que cubren incluso el mundo onírico, para establecer el diagnóstico, como prácticas de herbolaria, masajes, magia simpática, baños de vapor, enemas, punciones, sangrías y el empleo de la farmacopea occidental para el tratamiento físico del paciente, y, lo más importante, complejos rituales sacrificiales y ofrendas para aplacar a las deidades. Buena parte de tales ceremonias religiosas presenta, como era de esperar, múltiples elementos del ritual católico, aunque su significación última puede haber variado. Baste citar el ejemplo ya mencionado de la cruz, o el empleo de símbolos cristianos en el arsenal terapéutico contra la brujería.

El desequilibrio puede afectar no sólo a las personas, sino a todo el universo circundante: cosechas, animales, utensilios y hasta viviendas pueden ser sujetos de procesos morbosos. De allí que el campo de acción de los curanderos abarque, entre otros, elementos vegetales, animales y atmosféricos. Controlar la naturaleza se revela como condición indispensable para quien pretende mantenerla en equilibrio. El poseer tal poder coloca a dichos sujetos en una muy peculiar situación ante los ojos de la comunidad. Temidos y respetados, asociados a las fuerzas del bien o del mal, emisarios e intermediarios entre el cielo o el inframundo y el espacio terrenal, estos personajes pueden llegar a ocupar altos puestos en la jerarquía social. Y aunque algunos emplean los poderes que les otorga la mentalidad comunal en la consecución de beneficios personales, no están a salvo de la dinámica interna del proceso; su propio poder puede perderlos. Así, hasta hace muy poco años, cuando una gran catástrofe tipo

sequía, plaga o epidemia se abatía sobre una comunidad tojolabal, patentizando una profunda fisura en la armonía del universo, la víctima sacrificial alterna debía corresponder a la magnitud del problema. Por ello, el brujo (*pukuj*) era eliminado[21].

No son, por supuesto, las terapéuticas ni las de raíz cristiana las únicas ceremonias posibles de observar en el mundo maya contemporáneo. De hecho, la vida cotidiana transcurre enmarcada por un complejo y riquísimo ceremonial cuya descripción desborda los límites de este ensayo. Puesto que supongo que los rituales de origen cristiano (aunque, insisto, modificados bien en contenido, bien en forma) son más conocidos por el lector, me limito a unas muy breves notas sobre dos de clara filiación prehispánica: el ritual conocido como *cha'a chak*, para atraer las lluvias, y el *hetzmek* que se estila en la península de Yucatán, la Huaxteca y Belice, y sus equivalentes chontal (*xek-meke*) y lacandón (*mekik' utiar*).

Esta última ceremonia, que recibe su nombre de una de las partes del rito, consistente en separar las piernas del pequeño y colocarlo a horcajadas en la cadera del padrino o madrina elegido(a) para después colocar en sus manecitas instrumentos de trabajo correspondientes a su sexo, se practica a los cuatros meses en el caso de los varones (por referencia a las cuatro esquinas de la milpa) y a los tres en el de las niñas (alusión a las tres piedras del fogón). El objeto del *hetzmek* es dotar al pequeño de las facultades mentales y físicas necesarias para su desarrollo en la comunidad, poniéndole en contacto tanto con el utillaje laboral como con otros que actúan a nivel de magia simpática o «por imitación». En un claro proceso de *aggiornamento* de la tradición, en varias comunidades los utensilios agrícolas y de cocina o tejido que antes se depositaban en las manos de los pequeños se ven sustituidos por libros, o por herramientas propias de oficios hoy más redituables. La realización de esta ceremonia, al igual que la de otros ritos católicos como bautismo y matrimonio (la confirmación no es común), permite a los indígenas la creación de lazos de parentesco ritual por medio de la institución conocida como compadrinazgo, que aportaron los hispanos y cuya

21. No siempre el fin corresponde a estos holocaustos obligados; rencillas entre los propios curanderos, la venganza de un cliente insatisfecho o incluso la decisión de la comunidad de eliminar a uno de sus miembros que amenaza romper el precario equilibrio al acumular bienes o poder en forma socialmente desmesurada, pueden significar el exilio o la muerte del implicado.

importancia en Iberoamérica ha sido puesta de relieve en múltiples estudios[22].

Ritual que trasciende los vínculos familiares para abarcar a la comunidad en su conjunto es el *cha'a chak* o petición de lluvias, que desde tiempos inmemoriales se celebra bajo la dirección de un sabio o *h-men* en la península yucateca. El ritual, que congrega a los hombres de la comunidad[23], se inicia con la colocación de una mesa que representará la tierra comunal, sobre la cual se suspenden en cruz los varejones de *xi'imché*, que evocarán el firmamento comunitario. En torno a la mesa, por los cuatro puntos cardinales —Lak'in, Chik'in, Xamán y Nohol—, se alzan los arcos que representan las moradas de los señores de la lluvia, los chaaques; al centro de cada uno, un palo donde irán las jícaras atadas sobre los aros del *ch'uyub*. De cada arco se tiende un bejuco *xtajkaane'* que los enlaza simbólicamente a la bóveda celeste extendida sobre la mesa. Busca dirigir con precisión los rumbos del rayo, no vaya a equivocarse y descargar sobre otros pueblos su húmedo homenaje. Por algo al bejuco se le nombra *beelchaak,* «el camino del Chaac», el «pararrayo». Cuatro son los nombres de los chaaques, cuatro los rumbos del cielo desde donde se desplazan: Ah Balam Kool, Santo Tun, San Lázaro y Yum Miguel Arcángel, el más poderoso, el «patrono» de estos chaaques mitad gentiles mitad cristianos; por eso a él se le ofrendarán nueve jícaras, en reconocimiento de su alto rango.

Durante largas horas ininterrumpidas que se extienden por dos días, los hombres se afanan preparando la bebida sagrada de corteza de *balché*, miel y anís, bajo la dirección del *ts'an balché o ts'an vino*, factor y escanciador que ha observado 15 días de ayuno sexual antes de la ceremonia e inicia su preparación encomendándola a un total de 21 santos; o piden instrucciones al *x-cuz* para elaborar la espesa «salsa» de maíz (*k'ol*), caldo de gallina, chiles *ka'atiik*, calabaza, sal y achiote que colocarán entre capa y capa de los panes de maíz y pepita de calabaza. Hom-

22. La relación padrino-ahijado es de escaso interés; lo que se busca sobre todo es el establecimiento de vínculos de cooperación (laboral, económica y ritual) entre los compadres; vínculos continuos y de capital importancia, ya que permiten ampliar los grupos de cooperación.

23. Sólo varones. Apenas algunas niñas rondan en las cercanías; las menos, acompañadas de ancianas que les explican los pasos del ritual. Una mujer en edad menstruante, además de amenazar la fermentación del vino y ahuyentar a las deidades de la milpa, «es como un demonio para el dios Chaac». Podría enviar un rayo para fulminarla.

bres van y vienen del monte acarreando madera y hojas de *k'askat, jool* y *bob,* y las colocan junto al agujero que otros cavan para depositar los panes que se cocinarán bajo tierra.

Mientras, el *h-men* eleva sus plegarias: «va a hablar con los tunes, los *aluxes* [que protegen la milpa de animales] y todos los demás, y con Dios», para que abran las compuertas del cielo y convenzan al Yum Chaac de que descargue la Santa Lluvia. En los pueblos más respetuosos de las antiguas costumbres[24], cuatro niños bajo la mesa, mirando cada uno a uno de los cuatro puntos de la rosa de los vientos, imitan sonidos de ranas invocando las aguas. Entre croares de magia simpatética se suceden las jaculatorias, los rosarios, las invocaciones en maya.

El segundo día el *h-men* pellizca un poco de la masa de maíz que trajeron los asistentes. Ha de entrar un poco de lo que aportó cada uno; todos tienen que estar representados en la gran pella final, de donde se irán confeccionando las *p'isa*: las «santas hostias» hecha con maíz y cacao para que comulguen los asistentes casi al final de la ceremonia, al tiempo que apuran un trago de *balché* con una semilla de cacao, depositados en el «cáliz» de jícara *su'ul*. Otros desfilan mientras tanto frente a las imágenes de la iglesia. Ante cada uno de ellas se colocan copiosas jícaras de *balché,* panes y cigarrillos, excepto frente al Niño Jesús, que recibe una jicarilla pequeña y cero cigarros. En la iglesia, Concepción y María, vestidas con sus hipiles inmaculados como cualquier mujer maya que se respete, señorean el altar esperando (lám. 52).

En cada uno de los arcos de los chaaques se coloca un *boj,* un guaje partido (*leek*) con gallina y otro con *chokob*, amén de *balché* y tabaco envuelto en hoja de elote. Otro tanto habrá para los tunes, pero los dones para éstos se colocan debajo de la mesa —alegoría de la tierra—, espacio que viene a simbolizar las regiones subterráneas, puesto que ellos viven en cuevas o a ras del suelo. En las jícaras dedicadas a los chaaques humean mientras tanto los cigarrillos de tabaco silvestre envuelto en hojas de *ha'abín*, «el mantel» de estas deidades del agua. Tampoco deberán olvidarse las campanas. «Son como Dios». En un morralito que cuelga del improvisado campanario de palos se les ofrendan panes y *balché* al tiempo que se agitan los badajos. Repican invitando a sus propietarios; que se dignen venir a recibir los

24. El ritual varía según el poblado. Reporto aquí el que observé en Tixhualactún, Yucatán, en 1997.

dones que sus hijos les han preparado. Cristo es «dueño» de la grande, la pequeña es de su madre.

Maíz, cacao, *balché*, tabaco, calabaza, maderas y hojas de la tierra. Hombres y dioses —propios o adoptados— consumen exclusivamente productos de la flora americana.

Al finalizar el rito se desmantela el altar-comunidad-universo, se desprenden ceremoniosamente las cruces de los arcos mientras se les reza antes de «enviarlas» con Ki'ichkelem Taata y Ki'ich Ko'ole María, Jesucristo y la Virgen —al fin y al cabo eso de las cruces es cosa suya—, rogándoles comuniquen a los chaaques cualquier súplica que el *h-men* haya olvidado. No sea que por descuido o falta de memoria vayan a negar a sus hijos el don de la Santísima Agua.

IV. DE LOS HERMANOS EN CRISTO

Como señalaba en los párrafos iniciales, si bien la religiosidad de buena parte de los mayas contemporáneos se sigue encuadrando dentro de lo que, a falta de mejor calificativo, se ha dado en designar como «tradicional», un número creciente de ellos ha optado en las últimas décadas por otros credos y otras formas de expresar su religiosidad. El fenómeno se registra en todo el mundo maya, pero con particular fuerza en Guatemala y en los estados mexicanos de Chiapas, Tabasco y Campeche, en ese orden[25]. Aunque la presencia reconocida de confesiones protestantes en México data del siglo pasado[26], a partir de los últimos 30 años se registra lo que Giménez calificó como «un verdadero aluvión de grupos religiosos de tipo secta, conflictivos y anti-ecuménicos por definición, que en México invaden principalmente las áreas indígenas y rurales» (1988: 6 ss.)[27]. Región

25. Advierto que limitaré al caso mexicano los datos censales, ya que no cuento con registros recientes para Guatemala y Belice.

26. Ligada en sus orígenes con la expansión del modo de producción capitalista a escala continental y el interés de los liberales por minar el dominio de la Iglesia católica (Rivera, 2002).

27. Analizando los datos censales para el 2000, Blancarte observa «un mayor porcentaje de protestantes en las localidades de menos de 2 500 habitantes, y ese porcentaje va decreciendo a medida que las poblaciones son más grandes», pero alerta sobre los riesgos de la generalización ya que otras confesiones, como los testigos de Jehová, aumentan su porcentaje según crece el tamaño de la población (2002: 46-47).

predilecta para los protestantes y paraprotestantes parecen ser las dos fronteras del país, y en particular en la región sur-sureste, asiento tradicional de los pueblos mayas, en cuyos estados se localiza la mayor presencia protestante encabezados por Chiapas, Tabasco y Campeche, seguidos por Quintana Roo y Yucatán. Y otro tanto ocurre con los testigos de Jehová, mormones y adventistas (Blancarte, 2002: 45-46).

Si en el año 1970 los protestantes del país representaban un 1,82% del total de la población mexicana, una década más tarde ascendían a un 3,29%, y las cifras se duplicaron para el 2002, cuando los protestantes y evangélicos se situaron en un 7,27%, más de seis millones, lo que equivale a un incremento de alrededor de 70% (Blancarte, 2002). Desde 1980 el Sur fronterizo contenía el 22,5% del total de no católicos (Giménez, 1988), y en la actualidad Chiapas (profundamente indígena) registra menos del 64% de católicos y Campeche tiene casi un 14% de protestantes. Por lo que, señala Blancarte (2000), «si sumamos la presencia protestante y de estas otras religiones [testigos, mormones y adventistas] en entidades como Chiapas, Campeche y Tabasco, estamos prácticamente hablando de un 20% de la población». Los datos censales del 2000 muestran que Chiapas, con un 13,92%, representa la principal concentración protestante del país (*Ibid.*: 48).

Los factores que explican el éxito alcanzado por estos movimientos religiosos son múltiples y a menudo varían en forma importante de una a otra comunidad, dependiendo no sólo de sus condiciones actuales sino también de su experiencia histórica (ejemplo, los procesos previos de secularización), y los pocos autores que han estudiado sistemáticamente el fenómeno parecen coincidir en que dichos movimientos se han revelado bastante más capaces que la Iglesia católica para dar respuestas a las nuevas demandas y necesidades (individuales y sociales) de los sectores más marginados —en coincidencia con un período de crisis aguda y dislocación social a todos los niveles, incluyendo el religioso—, en tanto que han permitido romper los antiguos monopolios económicos y religioso-políticos.

Para el caso guatemalteco, y de acuerdo con las investigaciones realizadas por Lalive (1976), Falla (1986), Dupuis (1983) y Le Bot (1983) hace unas décadas, parecerían distinguirse tres grandes modalidades religiosas que ostentan en su interior todos los matices posibles: 1) la religión tradicional, que incluye elementos prehispánicos y se ve combatida tanto por el catoli-

cismo oficial como por las corrientes religiosas no católicas; 2) las confesiones que, abogando por un mantenimiento del *statu quo*, predican una teología de resignación y, utilizando la esperanza apocalíptica, contrarrestan «toda voluntad de compromiso y de responsabilidad socio-política [... desmantelando] el potencial contestario, e incluso insurreccional que siglos de opresión han acumulado en las capas sociales populares» (Lalive, 1976) y canalizan dicho potencial hacia una revolución meramente simbólica, y 3) los representantes de la teología de la liberación, muchas veces identificados con el populismo religioso, que (enfatizando en la comunidad ligada por vínculos religiosos y en su papel como soporte de las estructuras) proveen de un asidero teorético al mismo tiempo que funcionan como un vehículo práctico para la organización de los sectores excluidos de la sociedad, especialmente para las bases comunitarias[28].

Ahora bien, preocupados por constatar el cambio religioso de que dan cuenta los censos, escudriñar en sus antecedentes históricos y analizar sus posibles repercusiones a nivel regional y nacional, buena parte de los investigadores parece haber privilegiado el estudio de las instituciones religiosas y el de sus dirigentes (así como sus intereses, reales o supuestos), soslayando a los individuos mismos. Se debate, así, si existe o no interés por desestabilizar a los grupos indígenas locales impidiendo o retrasando la unidad étnica en contra de las políticas de explotación, o si las confesiones protestantes, paraprotestantes y los movimientos católicos más ortodoxos y conservadores emplean a los indígenas como carne de cañón y/o grupos de choque contra los movimientos étnicos que buscan expresar su identidad autónoma (fomentando el individualismo, la acumulación, el abandono de patrones étnicos tradicionales, el conservadurismo y la alienación de individuos y grupos) o, por el contrario, se destaca la actitud de varios sacerdotes y pastores que, buscando hacer del mensaje evangélico algo más que una mera promesa de futuros mejores, se han comprometido íntimamente con las luchas reivindicato-

28. Le Bot, al puntualizar sobre las vertientes del catolicismo en Guatemala, distingue cuatro tipos que denomina así: el de «cofradías» o religión campesina tradicional, el conservador —vinculado a la jerarquía eclesiástica y el poder político—, el catolicismo «social» representado por algunos religiosos que conjugan la acción socio-económica con la política, y un «catolicismo étnico», todavía mal definido y con frecuencia mezclado con la vertiente anterior, que, privilegiando la dimensión cultural, «se inscribiría en el flujo de una corriente latino-americana por la renovación teológica y la acción misionera» (1983: 132).

rias de las etnias locales, en particular en las Tierras Altas de Guatemala y Chiapas[29]. Particularmente lúcido e incisivo se antoja el planteamiento de Borrell al señalar cómo la dinámica social de carácter religioso en Guatemala «nos habla de cambios individuales y colectivos que no impulsan relevantes transformaciones de inspiración doctrinal, sino más bien contribuyen a refrescar el panorama religioso para no trastocar las bases de una estructura social injusta y discriminatoria que tiende a mantener en las mismas manos el poder de someter» (2002: 71).

Sea por los motivos que fuere, el resultado del divisionismo religioso está a la vista: expulsiones masivas (a menudo ordenadas por los caciques tradicionales que temen la pérdida del poder basado en la manipulación religiosa) y enfrentamientos físicos violentos, así como una notoria desintegración de los mecanismos tendientes a preservar la identidad y solidaridad histórica de los pueblos indios, son el pan de cada día en el área.

Yendo más allá de los supuestos anteriores, unos pocos estudiosos se han preocupado por adentrarse en la conversión misma, y si algo resulta claro de sus trabajos es la variadísima gama de motivos que subyacen en la aceptación de credos no católicos en el área[30]. Así, al analizar la dinámica del crecimiento evangélico en el caso específico del Valle de Pujiltic, Chiapas, Rivera Farfán, tras describir con lujo de detalles los «variados, amplios y creativos» métodos proselitistas, aclara:

> Hay una serie de variados elementos y factores que explican y nos ilustran por qué estas iglesias son admitidas [...]: el sostenimiento de cuerpos doctrinales sencillos; respuestas inmediatas y prácticas a determinados problemas (crisis al interior del grupo doméstico, enfermedad, desempleo, adulterio, alcoholismo, violencia, inseguridad emocional, entre otros); la importante experiencia de la sanación que algunas iglesias han institucionalizado en los ritos de sanidad; la experiencia del cambio ético de quienes antes de su conversión tenían una «vida desordenada» provocada muchas veces por el alcoholismo, el adulterio, la envi-

29. Ni siquiera la teología de la liberación ha escapado a las críticas, pues se postula que esta corriente, si bien ha luchado por cambios relativos a «la organización y a las creencias religiosas, a las relaciones de intercambio y de trabajo, a la organización social, etcétera», rara vez ha otorgado un lugar central a las reivindicaciones culturales o étnicas (Le Bot, 1985: 138).

30. Tres excelentes trabajos al respecto, aunque de naturaleza muy distinta, son el de Hernández Castillo (2001), el de Cantón (1998) y el de Wilson (1999). Los dos primeros sobre protestantes, en tanto que el tercero aborda también los cambios que provoca en la identidad étnica la ortodoxia católica.

> dia. A ellos se suma el acceso de los fieles a ejercer ministerios dentro de su Iglesia. El hecho de verse involucrados en el ejercicio ministerial provoca sentimientos de inclusión, de reconocimiento personal y algunas veces de prestigio social en la congregación. Por otro lado, los fieles pueden acceder libremente a la Biblia y darle una interpretación desde su propio lenguaje y estilos culturales; a lo que se agrega la experiencia de la fraternidad y la creación de una identidad religiosa en el interior de las comunidades cristianas. Estos dos elementos son señalados por los evangélicos, de forma reiterativa, como altamente asertivos, atractivos y sobresalientes en su proceso de afiliación y conversión (2002, Consideraciones finales).

La autora insiste en que pueden confluir varios de estos factores en la decisión de afiliarse a una iglesia o convertirse a ella (que no es lo mismo), apunta los relativamente continuos cambios de adscripción religiosa por parte de un mismo individuo y demuestra cómo influyen en ello las constantes fricciones entre líderes, pastores y pequeños grupos que se disputan las formas de control de los cuerpos ministeriales de las congregaciones pentecostales, provocando fracturas continuas que se traducen en la constitución de nuevas congregaciones, establecidas, más que con base en preferencias religiosas, en el parentesco y la amistad (*ibid.*).

Si bien estudios como el anterior desbordan los estereotipos y exhiben una refrescante sensibilidad frente a los sujetos que experimentan un cambio de adscripción religiosa, son cuasi inexistentes aquellos que aborden la manera en que los mayas re-crean los contenidos teológicos procedentes del exterior. Excepción destacada es el recientemente realizado por Rodríguez Balam (2001), que incide en aspectos rara vez advertidos por otros estudiosos del mundo maya. En su texto el autor se aproxima a la cosmovisión y al imaginario de los conversos al pentecostalismo en el pequeño poblado yucateco de Kaua, mostrando cómo se re-crean la oralidad, la reflexión sobre el mundo y «la manera de utilizar estos conocimientos y la memoria histórica dentro del ámbito inmediato de la vida, a fin de permanecer inmersos en la construcción cotidiana de una identidad colectiva» (Cap. III).

Desfilan en su trabajo las adecuaciones que sufren la concepción de los espacios públicos y domésticos, el papel que siguen jugando creencias antiguas como «los malos vientos» que albergan los cenotes, la diversa manera en que visualizan el ce-

menterio y sus habitantes (sitio que los «espíritus buenos» de los evangélicos se ven obligados a compartir con las «almas pecadoras» de los católicos, y que las embarazadas, independientemente de su religión, evitan, dados los riesgos que conlleva para el producto que albergan en el vientre), o cómo se reformula el simbolismo de los espacios naturales y aquellos domesticados como la milpa —que si bien deja de ser el centro de los rituales (cede su lugar al templo), no pierde totalmente su sacralidad, pues pese a ser conceptuados ahora como «malignos», aún se cree lo habitan chaques y aluxes—. Católicos y protestantes son por igual víctimas potenciales de la Xtabay, con independencia de que para los segundos sea conceptuada ahora como «un espíritu maligno; espíritu diabólico que proviene de las tradiciones».

Tampoco pregunta el Yumbalam a qué religión pertenece uno antes de extraviarlo en el monte, ni importa tal diferencia para verse afectado por el mal de ojo o para oír el lamento de las moscas que chupan la sangre derramada por alguien en un accidente; sea por permisión de Dios Padre, de Jehová o de los señores del inframundo, cualquiera sabe que esa mosca se lleva consigo parte del espíritu del accidentado. El mal augurio del pájaro *xoch* no se detiene a averiguar bajo qué religión fue bautizado un niño; de ahí que sus padres traten de explicarse si corresponde o no a alguno de los que «están en la Biblia» (aunque todos coincidan en que, para evitar el daño, hay que acostar al niño boca abajo).

¿Qué importancia tiene si Dios se pasea por el mundo como un hombre con corbata, sacando dinero de las hojas de los árboles según los mayas «católicos», mientras que para algún bautista de Mérida sea el demonio el que se sienta en el templo ataviado con traje negro y corbata, o el que para los pentecostales de Kaua ronda los caminos, «como un león rugiente que tienta a las personas para que caigan en el pecado», sea el Diablo? Es claro que, caminando o sentadas, ataviadas como mestizos ricos o agazapadas bajo la piel de un felino, las influencias sobrenaturales siguen habitando el mundo maya, ahora nutridas con nuevos significados. Y no sólo tales seres continúan presentes en la vida cotidiana; también lo están los espíritus de los antepasados, en honor a los cuales tanto los católicos como quienes no lo son siguen celebrando el *hanal pixan*. Poco importa que las almas de los pentecostales se ubiquen ahora en un «tercer cielo» con calles de oro, y que empleen su tiempo en alabar a Dios y no trabajando en el inframundo del que hablan los tradicionalistas;

unos y otros permanecen —aun cuando en distinta manera— próximos a sus descendientes.

Ciertamente, como muestra el autor, se registran numerosos cambios en la cotidianidad de quienes desertan del catolicismo, perceptibles desde el atavío mismo, el lenguaje empleado, las actitudes devocionales, las diversiones, las preferencias políticas, o el abandono de rituales tenidos ahora como pecaminosos, pero es claro que a la par se re-inventan otros que, de alguna manera, dan fe de la persistencia de viejas creencias, como bien lo muestra el que a fin de espantar a antiguos «demonios» se pongan una Biblia (*Ibid.*) o una revista *Atalaya* (Hernández Castillo, *op. cit.*: 130) a la entrada de la casa. Para sobrevivir en un mundo poblado de riesgos y amenazas es imprescindible aprender a negociar, incluso con la tradición.

No es, en modo alguno, tarea sencilla. Negociar con la tradición es una difícil apuesta por permanecer pese el cambio, y las velocidades en que se registra el mismo se fincan de manera particular en las diversas perspectivas religiosas, como lo muestra sin ambages el hecho de que para buena parte de los «nuevos católicos» o los conversos a credos no católicos los indios que mantienen «la costumbre» sean enemigos a combatir[31]. Como concluye Cantón al estudiar el caso guatemalteco, puesto que la prosperidad se vincula con el arrepentimiento de los pecados, y éstos a su vez con la tradición maya, en el discurso de muchos protestantes la primera pasa por la destrucción de la tradición maya y por la exclusión de los mayas de dicha prosperidad; justo castigo para quienes se consideran responsables de la «maldición» que pesa sobre el país por persistir en costumbres inmorales y oponerse al cambio (Cantón Delgado, 1998: 282-283).

Pero ni siquiera los seguidores de credos tenidos por conservadores permanecen estáticos. Los testigos de Jehová que viven en las selvas de Chiapas reinterpretan de acuerdo con sus propias referencias asuntos tan extraños como la inteligencia artificial, las bombas atómicas o las microondas (Hernández Castillo,

31. Y no sólo para ellos; durante las matanzas perpetradas por el Ejército guatemalteco se constató una particular saña para eliminar a los ancianos, guardianes de la tradición. La *Revista del Ejército* declaraba en julio de 1982, refiriéndose a la creación de aldeas modelo en la zona ixil, que su objetivo era «la ladinización del pueblo indígena ixil, para que dejara de existir como un grupo cultural» (*apud* CDHG, 1985: 56). Y tampoco faltaron acciones cruentas por parte de los grupos insurgentes en contra de aquellos poblados que se negaban a participar en el movimiento.

2001), al mismo tiempo que los costumbristas re-crean una y otra vez los mensajes venidos del exterior, tal como debieron hacer los mayas frente al catolicismo del siglo XVI. ¿No aparecen acaso televisores en las montañas *ch'iibal* por donde vagan los *ch'uleltik*-sombra de los tzeltales? ¿No usa Jesucristo un avión para descender a la tierra en algún relato tzotzil? ¿No se provee a los niños de Quintana Roo de un libro de texto, en vez de un machete, en un continuamente actualizado ritual del *hetz-mek*? ¿No se identifica al Anticristo con la serpiente emplumada y al propio Jesucristo como *keryx* (heraldo) del reino mesiánico ya inminente en el relato de un maya de Campeche, donde se da cuenta de cómo ese reino competirá con los que pretenden Rusia y Estados Unidos, tal como antes lo hizo Poncio Pilatos?[32].

Significantes diversos, similares significados. Idéntica constatación de que la transformación no es cualidad intrínseca de las doctrinas sino un acto de volición de los individuos que las dotan de contenido. Idéntico afán, en fin, de los pueblos mayas, por hacer reconocer y respetar su derecho a seguir existiendo como grupos diferenciados, portadores de una tradición pujante y una cultura milenaria, que halla en buena parte de sus múltiples formas de expresión religiosa un asidero desde el cual apostar por la modernidad y la permanencia, que únicamente se logra a través del cambio.

Pentecostales, bautistas, católicos «inculturados», santeros, carismáticos, costumbristas... Tan diversos y tan próximos pese a las diferencias de credo. Pueblos capaces de albergar, hoy como ayer, innumerables dioses. Profundamente religiosos todos ellos; perturbadora y tercamente mayas.

BIBLIOGRAFÍA

Blancarte, R. (2002), «Religiones y creencias en México»: *Este país. Tendencias y opiniones,* 133, pp. 44-49.

Bonor, J. (1989), *Las cuevas mayas. Simbolismo y ritual,* Madrid: ICI y Universidad Complutense.

Borrell Velasco, V. (2002), «Cuando la misión llega a la escuela. A propósito de la opción ideológica del protestantismo en Guatemala»: *Pueblos y Fronteras*, 2, pp. 55-73.

32. Este delicioso relato lo analiza Gutiérrez Estévez en un erudito y colorido ensayo (1995).

Cabarrús, C. R. (1979), *La cosmovisión k'ekchí' en proceso de cambio*, El Salvador: UCA Editores.
Cancian, F. (1965), *Economics and Prestige in a Maya Community: the Religious Cargo System in Zinacantan,* Stanford: Stanford University Press.
Cantón Delgado, M. (1998), *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Guatemala: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies.
Comisión de Derechos Humanos de Guatemala (1985), *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Guatemala*, México: CDHG.
Christian, W. A. (1989), *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton: Princeton University Press.
Díaz Gómez, R. (1994), «Historia de los antepasados: cuando caminó San Manuel», en *Cuentos y relatos indígenas,* vols. 2-3, México: UNAM, CIHMECH y Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 179-190.
Dupuis, S. (1983), «Le Guatemala. Les Indiens de Guatemala entre l'enfer et le paradis»: *Journal de la Société des Americanistes*, 69, Paris: Musée de L'Homme, pp. 189-201,
Falla, R. (1986), «Chinachem de sinistre memoire»: *Ethnies*, 4-5, Paris: Survival International.
Falla, R. (1992), *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala ((1975-1982),* Guatemala: Editorial Universitaria.
García Ruiz, J. (1994), «Iglesia... iglesias», en A. Breton y J. Arnauld (eds.), *Los mayas. La pasión por los antepasados y el deseo de perdurar*, México: CNCA-Grijalbo, pp. 251-259.
García Ruiz, J. y Petrich, P. (1983), «La femme, la lune, la fécondation chez les mochó»: *Objets et Mondes*, 23, Paris: Musée de L'Homme, pp. 41-56.
Garza, M. de la (1983), *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya*, México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.
Garza, M. de la (1997), «Ideas nahuas y mayas sobre la muerte», en E. Malvido, G. Pereira y V. Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México: INAH, pp. 17-28.
Gillin, J. (1958), *San Luis Jilotepeque,* Guatemala: SISG.
Giménez, G. (1988), *Sectas religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México: CIESAS.
Girón Hernández, P. (1994), «San Alonso y San Cristóbal», en *Cuentos y relatos indígenas,* vols. 2-3, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 271-278.
Girón López, A. (1994), «La fundación de Tenejapa», en *Cuentos y relatos indígenas* II-III, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 223-258.
Gómez López, M. (1994), «Aparición de San Juan», en *Cuentos y relatos indígenas* I, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 41-43.
Gómez Sántiz, F. (1994), «Cómo poblaron el pueblo de Oxchuc y cómo

encontraron el ombligo de la tierra», en *Cuentos y relatos indígenas* IV, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas, México, pp. 69-75.

Gorza, P. (1998), *Habitar el tiempo en San Andrés Larrainzar-Sacamch'en de los Pobres. Escenas de un paisaje indígena,* tesis de doctorado en Antropología, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Guiteras Holmes, C. (1965), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México: FCE.

Gutiérrez Estévez, M. (1995), «De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa», en M. Gutiérrez *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* IV. *Tramas de la identidad*, Madrid, Siglo XXI, pp. 171-234.

Hermitte, M. E. (1992), *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.

Hernández Castillo, R. A. (1996), «De la Sierra a la Selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur», en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México: UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, pp. 407-424.

Hernández Castillo, R. A. (2001), *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México: CIESAS y Miguel Ángel Porrúa.

Hernández Lampo, A. (1994), «Los pajaritos de Chamula», en M. Pérez (comp.) y J. A. Melo (redacc.), *Relatos tzeltales y tzotziles. Lo'il Maxiel,* México: Diana-CNCA, pp. 21-44.

Holland, W. R. (1978), *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, México: INI.

Jensen, D. (1977), «Baile del venado. Santa Eulalia, Huehuetenango»: *Guatemala Indígena,* XII/1-2, pp. 203-221.

Köhler, U. (1995), *Chonbilal Ch'ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya tzotzil,* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lalive, C. (1976), «Le rôle des mouvements protestants populaires»: *Le Monde Diplomatique,* mayo, Paris.

Le Bot, Y. (1983), «Les églises et le mouvement indien au Guatemala», en H. Lehman (ed.), *San Andrés Sajcabajá*, Paris: CEMCA, pp. 129-140.

Le Bot, Y. (1986), «Mouvement indien et pouvoir ladino»: *Ethnies*, vols. 4-5, Paris: Survival International, pp. 9-14.

López Méndez, S. (1994), «Historia sobre la virgen de Guaquitepec», en *Cuentos y relatos indígenas* II-III, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 191-198.

López Rodríguez, J. (1994), «Los milagros de nuestro señor Santo Tomás», en *Cuentos y relatos indígenas* V, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 313-322.

Marion, M. O. (1992), *Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve*

Lacanjá (Mexique), tesis de Doctorat d'État en Anthropologie Sociale et Ethnologie, Paris: EHESS.

Méndez Guzmán, D. (1994), «La crucifixión de Cristo», en *Cuentos y relatos indígenas* V, México: UNAM, CIHMECH y Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 231-238.

Meneses López, M. (1986), *K'uk' Witz. Cerro de los quetzales. Tradición oral chol del municipio de Tumbalá*, Tuxtla: Gobierno del Estado de Chiapas.

Morales López, M. (1994), «En medio de una nube se fue la virgen», *Cuentos y relatos indígenas* II-III, pp. 259-269, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas.

Núñez de la Vega, F. (1989), C*onstituciones diocesanas del obispado de Chiapa* (ed. crítica de M. C. León y M. H. Ruz), México: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas.

Ochiai, K. (1985), *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de Las Casas: UNACH, Centro de Estudios Indígenas.

Pérezgrovas, R. *et al.* (1990), *Los carneros de San Juan. Ovinocultura indígena en los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas: UNACH, Centro de Estudios Indígenas.

Petrich, P. (2002), «Tipología nocturna en los pueblos de Atitlán», en A. Breton (ed.), *Los espacios mayas: representaciones, usos, creencias,* México: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas y Universidad de París.

Pitarch Ramón, P. (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: FCE.

Pitarch Ramón, P. (2002), «Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas», en A. Breton y A. Becquelin Monod (eds.), *Los espacios mayas: representaciones, usos, creencias,* México: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas, y Universidad de París.

Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché (1980), trad. de A. Recinos, en M. de la Garza (comp.), *Literatura maya,* Caracas/Barcelona: Ayacucho/Galaxis.

Recinos, A. (1975), «Tres estudios sobre folklore»: *Tradiciones de Guatemala* 3, Guatemala: Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Folklóricos, pp. 205-215.

Rivera Farfán, C. (2002), *Cambio social y dinámica religiosa en el Valle de Pujiltic,* tesis de doctorado en Antropología, México: UNAM, FFyL e IIA.

Rodríguez Balam, E. (2001), *Pan agrio, maná del cielo: etnografía de los pentecostales de una comunidad maya,* tesis de maestría en Antropología, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Rojas Lima, F. (1988), *La cofradía: reducto cultural indígena,* Guatemala: SISG.

Ruz, M. H. (1997), «La familia divina. Imaginario hagiográfico en el área maya», en N. Sigaut (ed.), *La Iglesia Católica en México. Evan-*

gelización, política y religiosidad, Zamora: El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, pp. 381-405.

Ruz, M. H. (2002), «La restitución del ser. Identidades mayas de muerte», en *Memorias del IV Congreso internacional de mayistas*, UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas, México.

Ruz, M. H. (2002a), «Pasajes de muerte, paisajes de eternidad», en A. Breton y A. Becquelin Monod (eds.), *Los espacios mayas: representaciones, usos, creencias,* México: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas, y Universidad de París.

Sántiz Cruz, J. (1994), «Historia de San Juan Cancuc cuando pertenecía a Guatemala», en *Cuentos y relatos indígenas* V, México: UNAM, CIHMECH, Gobierno del Estado de Chiapas.

Schmitt, J. C. (1994), *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale,* Paris: Gallimard.

Schultze Jena, L. (1954), *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala* (trad. de A. Goubaud C. y E. D. Sapper), Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

Sodi, D. (1964), *La literatura de los mayas,* México: Joaquín Mortiz.

Sotelo Santos, L. (1988), *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, UNAM, México: Centro de Estudios Mayas.

Stratmeyer, D. y Stratmeyer, J. (1977), «El nawal jacalteco y el cargador del alma», en H. Neuenswander y D. Arnold (recop.), *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, Dallas: ILV, pp. 122-151.

Terga, R. (1979), «Donde brota el mar pequeño. Un estudio histórico de la vida de San Cristóbal Caccoh», en *Guatemala indígena* XIV, vols. 1-2, pp. 1-147.

Van Oss, A. (1986), *Catholic colonialism. A Parish History of Guatemala*, Cambridge/London: CUP.

Wagley, Ch. (1957), *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala: SISG.

Watanabe, J. M. (1992), *Maya Saints and Souls in a Changing World*, Austin: University of Texas Press.

Wilson, R. (1999), *Resurgimiento maya en Guatemala (experiencias q'eqchi'es)*, Vermont: Plumsock Mesoamerican Studies.

Wisdom, Ch. (1961), *Los chortis de Guatemala*, Guatemala: SISG.

Ximénez, F. (1975), *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores,* 5 vols., Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

COSMOVISIÓN DUALISTA DE LOS MAYAS YUCATECOS ACTUALES

Manuel Gutiérrez Estévez

A quienes los antropólogos llaman «mayas yucatecos» se les nombra, en la península de Yucatán, con otras denominaciones —macehuales, mestizos o mayeros— que son alusivas a ciertos rasgos sociales o culturales significativos en los usos sociales de la región (cf. Gutiérrez Estévez, 1992a). El término de designación étnica más empleado actualmente en Yucatán es el de «mayero». Es, quizá, el que tiene una mayor neutralidad valorativa y designa a aquel que tiene «la maya» como lengua materna. Quienes «saben hablar la maya» son llamados «mayeros».

El término «mayero» permite, claro está, diferenciar al que habla «la maya» del hablante de castellano, pero establece, además, otra distinción más importante con respecto al mecanismo auto-identificatorio de la población indígena yucateca, la diferencia entre «mayero» y «maya». El empleo de un término *ad hoc*, mediante el sufijo «ero», para referirse a un hablante de la lengua no es algo casual; es el resultado del interés por distinguir claramente a los «mayeros» de los «mayas». Estos últimos son los que vivieron en el pasado, son los «antiguos», los que construyeron «cuyos» (los templos, pirámides o palacios de piedra), los que dejaron un testimonio visible de su existencia en la tierra yucateca y, como luego se verá, quienes intervienen, indirecta pero continuamente, en la vida cotidiana de los mayeros. Éstos, en cambio, las gentes de hoy, no se ven a sí mismos como «mayas», no se nombran como tales y se esfuerzan por señalar las diferencias que los separan de ellos, los propiamente «mayas».

Entre los mayas yucatecos contemporáneos nuestros, entre los mestizos o mayeros, los más conservadores, aquéllos que no se han adherido a ninguna iglesia protestante y que tampoco han mostrado interés por el catolicismo renovado, es decir, aquéllos que han mantenido unas creencias configuradas fundamentalmente en la época colonial, tienen una cosmovisión que, como veremos, no puede ser considerada como «sincrética» (aunque éste sea el término más común empleado para calificarla), por cuanto esta adjetivación supondría atribuirle un grado de mezcla y ajuste mutuo que está lejos de poseer. Por el contrario, se trata de una cosmovisión «dualista» en la que una parte maya y una parte cristiana permanecen diferenciadas, en tensión y contradicción. El sistema ético resultante está orientado hacia la conservación de la ambivalencia, incluso de la ambigüedad, que está presente en el orden actual del mundo.

I. LA PARTE MAYA

Como para otros pueblos de lengua y tradición mayance, para los yucatecos la humanidad originaria estuvo constituida por enanos y fue destruida por un diluvio[1]. En esa primera época vivían los *sayan-uinic'ob*, hombres hechiceros o magos (Villa Rojas, 1982: 12). Estos hombres enanos, que fueron la raza más antigua de Yucatán, construyeron grandes ciudades, pirámides y templos, que son las actuales «ruinas mayas»; al término de su edad, se volvieron de piedra y son estas imágenes de piedra las que hoy se encuentran entre los restos arruinados de lo que fueron sus casas y templos. La primera época de los enanos se separa de la segunda por un diluvio, que recibe el nombre de *hayyogokab* («agua sobre la tierra»). En una versión recogida en Tusik se menciona a los *ppuso'ob* (jorobados) como los pobladores de la primera época; los considera como enanos, muy industriosos y de mucha agilidad. Estos seres gozaron de un largo período de abundancia y prosperidad, se hicieron luego de costumbres relajadas y, en castigo, Dios les mandó un diluvio que los destruyó a todos (Villa Rojas, 1978: 439). Otra versión —recogida en Pustunich (Ligorred, 1990: 96-97)— refiere que la primera humanidad fue la de los *aluxes*, constructores de ciudades de piedra, hoy en ruinas; la segunda fue la de los in-

1. Cf. la variada información etnográfica e histórica sintetizada por Thompson, 1975: 397-417.

dios, «mala gente, mala raza», acabada en la guerra con los españoles; la tercera, la de hoy, está formada por hombres «obedientes, educados, civilizados» que esperan su próximo final por las órdenes de Dios.

Los mayeros, o mayas yucatecos contemporáneos, piensan que los mayas (los antiguos) formaron parte de un mundo y de una humanidad anteriores que fueron destruidos por un diluvio. Por regla general, y quizá con la excepción de algunos grupos de Quintana Roo, no creen tener una descendencia o filiación directa con respecto a los mayas, a quienes consideran «otros» e incomprensibles. Plácido Poot, un mayero de Halachó, me hablaba así sobre los mayas:

> [...] es diferente su idioma de ellos. Las letras que tienen las ruinas de Uxmal es su idioma de ellos, es la idioma de ellos, es otra forma de idioma, como entonces nosotros estamos hablando otra idioma. Lo que tuvo esa gente, pasaba que no formaron pueblos; o sea vecino por vecino y enfrente otros vecinos. No hubo. Ellos, donde les gustó hicieron su casita; pero de otra manera, de pura piedra, pura piedra. Embutidas están.

La imposibilidad de leer la escritura maya, el que hablaran otra lengua (y no fueran, por tanto, mayeros), el que tuvieran un poblamiento disperso sin formar pueblos y sin vecinos, el que, por último, tuvieran sus casas medio enterradas, como aparecen hoy sus ruinas, hace que sean imaginados como gentes muy diferentes, social y culturalmente.

Pero la diferencia principal está referida a las creencias religiosas y, como consecuencia, al distinto saber y poder del pueblo antiguo (los mayas) y el moderno (los mestizos o mayeros). La transformación religiosa que sigue a la llegada de los españoles y la posterior conquista de Yucatán fue expresada en el *Chilam Balam de Chumayel* (1979: 139) con estas palabras: «Once ahau es el nombre del *katún* en que cesaron de nombrarse mayas. "Mayas cristianos" se nombraron todos, vasallos de los sucesores de San Pedro y de la Majestad del Rey». Como dijo el profeta, «cesaron de nombrarse mayas»; su nombre es, ahora, el de «mayeros», el de «mayas cristianos». Los de antes eran grandes hechiceros. Así lo dice Daniel Akeh, un *h-men*, un yerbatero o curandero, natural de Muna:

> Hay veces que yo estoy encaprichándome de pensar. ¡Dios mío!, aquella época, aquella gente [maya], aquí hubo más sabios. ¿Có-

mo aprendieron? ¿Cómo conocieron tantas hierbas, que todas las hierbas son medicinas? ¿Cómo hicieron para llegar a saber qué puede curar toda clase de hierbas? [...] Entonces, para aprender de ser yerbatero y ser hechicero ¿cómo pudieron hacer para que aprendan? Pero nuestro Señor Jehová arrasó con esa gente. Entonces, cuando después del diluvio, se seca lo que hay, se quemó aquella tierra y aquel polvo se vino abajo y se quedó entre la tierra.

Los mayas, los «antiguos», fueron los primeros y más grandes yerbateros y hechiceros, pero, pese a su saber, fueron destruidos mediante el diluvio. Pero no fueron muertos totalmente, ya que el polvo de su destrucción «se quedó entre la tierra». En las ruinas de las viejas ciudades y de los antiguos templos está el polvo de su poder.

Dentro del conjunto de las narraciones tradicionales de los mayas yucatecos, la más popular hoy día, sin duda, es la que relata la historia del enano de las ruinas de Uxmal (cf. Gutiérrez Estévez, 1988). Es la historia mítica del fin de la edad anterior y la que establece las condiciones ocultas de la vida en la edad presente. El protagonista de la historia, «el enano de Uxmal», es en realidad, el que antiguamente era llamado Kukulcán, la serpiente emplumada (Quetzalcóatl); su doble femenino y maligno, X-Kukicán (el prefijo X es el identificador del género femenino), es quien, hoy, cuida las ruinas y las protege de miradas impertinentes. La historia resumida dice así:

Una anciana hechicera consigue un huevo y lo empolla. De él nace un niño que, según unas versiones, tiene un aspecto humano normal, pero que, según otras, tiene medio cuerpo cubierto de plumas. El niño aprende precozmente a caminar y a hablar, aunque su crecimiento se detiene muy pronto y queda como un enano o un corcovado. Según algunas versiones, el enano aprovecha la ausencia de la vieja para encontrar un címbalo o un gong, que ella tenía escondido, y lo toca, siendo esa música desafiante la que hace que sea conducido ante el rey. Otras versiones cuentan que el enano, llamado *Ez*[2], es secuestrado por los soldados que salían periódicamente a buscar niños con que alimentar a una gran serpiente, X-Kukikán, que poseía el rey. Cuando llegaron a buscar a *Ez*, éste se escondió una astilla de pedernal bajo la lengua y se dejó llevar. La serpiente lo tragó, pero *Ez*, una vez dentro, le cortó el hígado y el corazón, la

2. «Cosa que está encantada o hechizada», según el *Diccionario* de Motul.

> acuchilló toda y salió por su ombligo, siendo «más grande y fuerte que nunca». Un pájaro avisó al rey de lo ocurrido y los soldados fueron, de nuevo, a detener al enano. Haya sido por su propia iniciativa o, como en la mayoría de las versiones, por haber tocado una música de percusión, o haya sido por haber matado a la serpiente «naciendo» después de su interior, el enano *Ez* es conducido ante el rey. Es sometido, entonces, a una serie de pruebas (de fuerza, de habilidad o de conocimiento) que supera mediante el uso de diversos medios ingeniosos o mágicos. En la última prueba, que toma la forma de un desafío mutuo, el rey muere y el enano es proclamado para ocupar su lugar como rey de Uxmal (o de Chichén Itzá, según otras versiones).

Plácido Poot me contaba así lo que sucedió después:

> El enano entonces, creo que ya le calcó que ya viene el diluvio. Entonces decía él a la gente:
>
> —No sé qué nos va a suceder, pero ya me parece que nos vamos a acabar. La única forma que podemos saber esto, es que haya un testigo que nos compruebe qué nos va a pasar. Está bueno. Ahora que hagan un santo de madera.
>
> Hicieron un santo de madera, pero lo pusieron en la candela, ceniza se volvió. Se volvió ceniza. Hicieron otro de piedra, también se volvió cal. «Pues dos veces ya fracasamos. Pues, mira, el último, lo vamos a hacer de barro». Nueve días y nueve noches está ardiendo, está ardiendo, hasta que quedó colorado, colorado está el barro. Entonces sí habló [el santo de barro]:
>
> —Sepa, sepa el enano, que se va a hacer el diluvio de anegación de agua.
>
> Entonces por eso hicieron esos cuyos altos sobre los cerros. El primer rey fue Tutul-Xiu. El segundo el enano. Ya no hubo un tercero. Ya no hubo. Ya es el final de la emigración que vino. El enano estaba mandando cuando el diluvio entró.

El enano, hijo prodigioso de una hechicera, fue experto en unas artes mágicas, hoy olvidadas o recónditas, que le permitieron vencer al viejo rey. Tuvo, también, el poder de traer la profecía y de conocer el tiempo futuro. Concibió la música y la alfarería. Fue el creador de las imágenes que hablan, de los «ídolos» según la terminología de los cristianos. Fue una época de grandes constructores que hicieron «esos cuyos altos sobre los cerros». El diluvio hizo desaparecer de la vida social ordinaria al enano y sus súbditos, aunque, por su poder hechiceril, han sabido conservar otra forma de vida «encantada». El enano, con me-

dio cuerpo cubierto de plumas y renacido por el ombligo de la serpiente X-Kukicán, es la actual representación popular —aunque tácita e ignorada por todos—, del antiguo Kukulcán, el nombre maya de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, el gran héroe civilizador mesoamericano, cuyo mismo nombre reciben los máximos sacerdotes de su culto. A despecho de las «verdades históricas» (que se refieren a Chichén Itzá), las «verdades míticas» establecen que fue en Uxmal donde estuvo la sede de su ceremonial y que allí fue donde los «santos de barro» aprendieron a hablar y pronosticaron el final de aquel mundo, el de los mayas; y que allí será, igualmente, como luego veremos, donde se celebrará el último acto de este mundo presente, el propio final del mundo de los mayeros.

En las ruinas se mantiene, de forma oculta y misteriosa, la vida de «los antiguos mayas» y éstos quieren preservar su autonomía frente a los actuales habitantes de Yucatán, los «mayas cristianos», los «mayeros». Numerosas historias de la tradición oral «mayera» están destinadas a narrar los peligros que amenazan a quienes tratan a las ruinas, a los «cuyos», sin el respeto debido. Por ejemplo, el resumen de un relato de este género de «historias de ruinas» es el siguiente:

> Esto sucedió hace cien años. Un joven trabajador de la finca en cuyas tierras estaban las ruinas de Uxmal, tiene a su madre muy enferma. Agobiado por su falta de dinero para celebrar el velorio inminente, decide salir de cacería en la noche del Jueves Santo; así, con lo que gane de la caza podrá pagar los gastos. Se pierde en el monte y está llorando, cuando escucha voces de una conversación. Se acerca al lugar de donde vienen las voces y encuentra una ciudad muy iluminada. Unas personas, que están allí sentadas, le hablan, le preguntan qué hace y le reprochan el salir a cazar en esa noche del Jueves al Viernes Santo. El joven se excusa por la necesidad en que se encuentra y esas personas le regalan productos para él desconocidos: tabaco, vela, tela de manta, café, azúcar y bizcocho; son las cosas necesarias para el velorio de su madre. Con la ayuda de estas personas, consigue también una gran cantidad de dinero que hay en una habitación cuidada por una serpiente. Le dan instrucciones para que esconda ese dinero y sólo gaste, cada día, una pequeña cantidad. Le indican el camino de salida y el joven se marcha. Al poco de salir, mira para atrás y ve el lugar en que ha estado, es un «cuyo». Cuando llega a su casa, su madre está muerta y celebra el velorio con los productos que ha recibido de los habitantes de las ruinas. Sus vecinos se extrañan de la calidad, para ellos desconocida, de todos esos productos y uno de sus

> amigos le interroga insistentemente, hasta que el joven declara lo que le sucedió. En castigo por su falta de discreción muere esa misma noche. El amigo acude al mismo lugar en que se perdió el joven fallecido y finge una situación semejante, con lloros y lamentaciones. Aparecen los habitantes de las ruinas y le dan una paliza. El hombre se marcha y cuenta, lo que le ha pasado a él y lo que le contó su amigo, al capataz de la finca y éste, a su vez, se lo cuenta al dueño. El dueño de la finca decide ocultar lo que sabe y se marcha a los Estados Unidos. Regresa con dos norteamericanos que, con numerosos trabajadores, comienzan a excavar el «cuyo». El trabajo que hacen el primer día es anulado durante la noche y el «cuyo» amanece intacto. El segundo día sucedió lo mismo. Los norteamericanos deciden trabajar noche y día, pero durante la noche, una gran culebra con alas, un dragón, X-Kukikán, que reside en el interior del «cuyo», lo sacude y arroja al suelo y adormece a todos los trabajadores. Los norteamericanos desisten de continuar su trabajo. Dicen así: «No. Hasta aquí; no podemos. Lo que ya oímos que tiene, que contiene este cuyo. Si ese animal, esa culebra, si llega a salir, nos traga a todos».

Cualquier mayero sabe que en las proximidades de los cuyos puede darle algún «espanto», que es una enfermedad mala provocada por la visión de algunos seres que son «de puro aire». Entre los seres que pueden aparecerse figuran, con mucha frecuencia, unos hombrecillos de muy baja estatura, enredadores y algo malévolos, que son los llamados *aluxes*.

Son muy numerosas las descripciones disponibles sobre estos seres. Por ejemplo, un hombre natural de Pisté se los describía a F. Horcasitas (1964) en estos términos:

> Los aluxitos son como enanitos de barro con sus sombreros del mismo material. Viven en las cuevas y grutas con sus perritos de barro. A veces se les oye tocar sus instrumentos que son algo así como trompetas, también de barro. Si uno los alimenta cuidarán las milpas. Hay que llevarles bebida, pozole y otras cosas y, así, ni un pájaro se atreverá a entrar en la siembra. Apedrean a los ladrones. Siempre después de cosechar hay que llevarles los primeros elotes. Sólo se les puede matar suspendiendo una gran piedra de una reata sobre algún lugar donde ellos se amontonen. Cuando se pudre la reata cae sobre ellos y los mata. Todavía existen muchos de estos seres.

Un informante de A. Villa Rojas (1978: 297) dice que el *alux* (llamado *arux* en Quintana Roo) «reside donde hay montículos antiguos con restos de cerámica que usaron los antepasa-

dos». Esta creencia es general. Los *aluxes* son los viejos ídolos de barro o de piedra del tiempo de los mayas, pero son también los mayas mismos; son su metonimia animada.

En las proximidades de sus antiguos poblados, en las actuales ruinas y, sobre todo, durante las noches, los *aluxes* cobran animación y cometen pequeñas maldades, aunque pueden también, proteger a los hombres de los ataques de algún animal. Fray Estanislao Carrillo (1846), cura de Ticul, informa sobre la atribución al *alux* del origen de algunas enfermedades que se padecen en el campo; cuando hallan a un hombre durmiendo al raso y le tocan suavemente en la cara, le producen una calentura que lo postra por mucho tiempo (Irigoyen, 1968). Numerosos informantes contemporáneos coinciden en afirmar lo mismo.

Pero la influencia de los *aluxes* en la vida ordinaria es más importante que lo que podría deducirse por sus ocasionales apariciones en los alrededores de los ruinas. Los hechiceros yucatecos, los *h-men'ob,* adquieren y ejercen sus facultades a través de la posesión de un pequeño cristal o piedra traslúcida (el *sastún*) que encuentran en las ruinas y que es signo de su destino, señal de su poder e instrumento para su ejercicio. En el *sastún*, el hechicero ve los males que padece su cliente, la causa que tienen y las posibilidades de curarlos. El *sastún* es el «juguete» de los *aluxes*. Son los *aluxes* quienes entregan a un hombre el *sastún* y con ello le dan «el don» para convertirse en hechicero, en yerbatero. Luego, durante numerosas noches, mientras sueña, le visitan para iniciarle en los numerosos secretos de su oficio. Los *aluxes* —es decir, los mayas— son quienes explican al futuro hechicero cuáles son los nombres y los poderes de los numerosos vientos, cómo hay que invocarlos, cuáles son los nombres de las enfermedades y los males que causan, y cuáles son las hierbas que los curan. Los *aluxes* transmiten el poder y el saber de los mayas al hechicero yucateco; el *sastún* representa en el ritual ese poder y ese saber que está al servicio de los mayeros.

En las ruinas encuentran los *h-men'ob* el instrumento y el símbolo de su poder terapéutico, pero de las ruinas también procede un mal viento, el aire del cuyo, que causa graves males a quienes se acercan descuidadamente a ellas. Y, sobre todo, en las ruinas por antonomasia, en las ruinas de Uxmal, reside X-Kukikán, la gran serpiente alada que produce, con su aleteo, el *mosón-ik*, el peor de todos los vientos, el remolino, el que causa las más graves enfermedades durante los días nefastos de la canícula, los días del antiguo *uayeb*, los cinco días sin nombre. En

Tusik (Quintana Roo) se cree que las almas de los incestuosos se convierten en este viento remolino (Villa Rojas, 1978: 256). En otros pueblos se piensa, según me ha sido relatado, que una culebra se retira a la montaña y allí comienza a aumentar de tamaño hasta transformarse en una gran serpiente. Le nacen, luego, plumas y alas (es decir, se convierte en «serpiente emplumada»); y entonces, en posición invertida, vuela hacia el mar (como Quetzalcóatl) y el batir de sus alas produce el *mosón-ik*. Según otras versiones, es directamente el vuelo de la serpiente, sin necesidad de producir un viento maligno, el que causa las enfermedades en los días de la canícula. Véase, por ejemplo, el siguiente relato de Domingo Dzul (1985: 47-58):

> No muy lejos de las viejas paredes de Uxmal, hubo una caverna con aguas cenagosas. Allí vivía una serpiente con alas. [...] Año tras año vuela por el cielo y vuela boca arriba. [...] Una vez al año sale a correr las cuatro direcciones del cielo. Va al norte, al sur, al poniente y al oriente. A los cinco días de vuelo, regresa. [...] Mientras vuela sobre el mundo, esparce una sarna o pelusa maligna parecida al tamo del maíz. La expande por los cuatro puntos cardinales. Con eso deja putrefactos todos los lugares de las aguas y los sembrados. Eso enferma la barriga de todos los hombres y hasta la de los animales. Hay lugares donde a los árboles mata y hasta llega a matar a los hombres. Hacia el mes de agosto, sale y empieza a volar por las cuatro distancias del cielo.

X-Kukicán se presenta, pues, como el agente difusor de las enfermedades, pero es, al tiempo, quien guarda las ruinas mayas y, por tanto, quien consiente que en ellas los curanderos, los *h-men'ob*, encuentren el *sastún* mediante el cual van a poder diagnosticar las enfermedades y curarlas. Pero X-Kukicán, además, es la encarnación figurativa de la canícula, de la sequedad del aire y de la fogosidad (cf. Re, 1987); es por ello por lo que actuará como protagonista durante el final apocalíptico de este mundo que será destruido por el fuego.

La figura central de «la parte maya» de esta cosmovisión dualista, al igual que sucede con tantas otras figuras sagradas mesoamericanas, es, también, una figura dual, masculina y femenina; es decir, es una figura desdoblada en dos acepciones con diferente representación para cada una de ellas (Kukulcán y X-Kukicán).

Las ruinas, los restos sensibles de los mayas, remiten a un tiempo pasado pero, además, se incrustan en el presente y se

entremeterán en el futuro a través de los *aluxes* y de X-Kukicán. Sólo los *h-men'ob* pueden con el *sastún* trasladarse de un tiempo al otro, del tiempo presente de los mayeros al pasado de los mayas y sólo ellos pueden utilizar el poder depositado en las ruinas para acrecentar su propio poder y su conocimiento, lo que necesitan hacer para llevar a cabo el trabajo ritual de aliviar las aflicciones de los hombres.

II. LA PARTE CRISTIANA

La parte maya de esta cosmovisión está confrontada, que no mezclada, con una parte cristiana que es la que proporciona la identificación religiosa pública (los mayas yucatecos son cristianos, católicos en su mayoría). Y si la parte maya está emblemáticamente representada por la doble figura de Kukulcán y X-Kukicán, la parte cristiana está, a su vez, representada por otra figura desdoblada también en masculino y femenino, la de Jesús y su cruz.

Con la conquista española de Yucatán se desmorona el culto público a los viejos dioses mayas y surge la cruz como símbolo y figura central de la nueva fe. Son conocidos los numerosos textos en que, con estilo profético, se anuncia o se describe la llegada del cristianismo. En casi todos ellos se destaca a la figura de Cristo o al símbolo de la cruz.

En uno de los más famosos textos proféticos mayas —recogido por Lizana, y citado luego por López de Cogolludo (Lib. II, cap. XI: pp. 99-100) y otros— se destaca extraordinariamente el carácter que tiene la cruz como emblema de la nueva fe:

> En el fin de la décimotercia edad, estando en su pujanza Ytzá y la ciudad nombrada Tancah, vendrá la señal de un Dios, que está en las alturas, y la Cruz se manifestará ya al mundo, con lo cual fue alumbrado el Orbe. Habrá división entre las voluntades, cuando esta señal sea traída en tiempo venidero. Los hombres sacerdotes antes de llegar una legua, y a un cuarto de legua no más, veréis la Cruz, que se os aparecerá y os amanecerá de Polo a Polo.

El deseo de ensalzar la cruz se manifestó muy pronto entre los mayas yucatecos, que representaron, con su propio estilo, la pasión de Cristo y crucificaron jóvenes como nueva forma de sacrificio, sin duda grata, según pensaban, a los ojos del podero-

so Dios recién llegado de la mano de los españoles. Muy pronto, durante la rebelión de 1546-1547, el *Chilam* o profeta de los Cupul afirmaba ser él mismo Hijo de Dios y ordenó que algunos de los españoles apresados fueran crucificados (Chamberlain, 1982: 245-260). En 1557, un sacerdote indígena de Sotuta colgó dos muchachas de sendas cruces diciendo: «Dejar estas muchachas colocadas sobre la cruz para que mueran como murió Jesucristo, el cual dijo que era Nuestro Señor, sólo que nosotros no sabemos si lo fue». Después de bajar a las muchachas de las cruces, abrió sus pechos con un cuchillo y sacó sus corazones para ofrecérselos a las figuras de los viejos dioses mayas (Scholes y Adams, 1938: I, 78). Algo semejante ocurrió en Tecoh, en 1562, cuando dos muchachos fueron crucificados vivos, con las manos clavadas y los pies atados en la cruz; sus corazones también les fueron sacados y ofrecidos a los dioses, para después echar sus cuerpos en un pozo. Después de los procesos por «idolatría» (1562) en los pueblos de Maní, Hocaba, Homun y Sotuta, quedó claro para los mayas yucatecos que el sacrificio humano, y en general los rituales dirigidos a las representaciones plásticas de los antiguos dioses, no eran compatibles con el nuevo sistema de creencias que los españoles estaban extendiendo.

Pero el poder de la cruz no fue olvidado y trescientos años después, en 1847, comienza la sublevación de algunos grupos mayas en lo que se conoce como guerra de Castas: la cruz es su signo distintivo. El 30 de julio de 1847 se inicia en Tepich un levantamiento indígena de los pueblos del área limítrofe entre el actual estado de Quintana Roo y el sureste del Estado de Yucatán. La sublevación se extiende con gran violencia y durante los diez meses siguientes son asaltados y destruidos más de 250 pueblos. La población blanca, profundamente atemorizada, consigue organizar sus fuerzas y, con amplio apoyo de las poblaciones indígenas no sublevadas de las regiones de Mérida y Campeche, inicia una contraofensiva que logra, en 1850, expulsar a los rebeldes hacia las zonas selváticas de Quintana Roo. A fines de este año, un aparente prodigio sobrenatural —los mensajes emitidos por una pequeña cruz grabada en el tronco de un árbol— dio a los indígenas rebeldes nuevos impulsos de resistir y para organizar autónomamente un vasto territorio que tenía su capital en Chan Santa Cruz (actual Felipe Carrillo Puerto), donde se construye una iglesia para alojar una nueva cruz parlante. Allí permanecen hasta 1901, en que la capital indígena rebelde es ocupada por el ejército mexicano. Los indígenas sublevados, los

cruzo'ob, los «cruzados», se fragmentan e internados en los bosques de la región mantienen su organización religiosa y militar hasta nuestros días, aunque cada vez en más pequeño número.

El culto a la cruz también se mantiene en estos grupos, ya que «en la Cruz fue clavado Jesucristo y la Cruz fue amiga de Jesús y por eso él la dejó entre los macehuales, para que nosotros nos pudiéramos comunicar con Jesucristo» (Bartolomé y Barabas, 1977: 30).

Los mensajes de la cruz estaban dirigidos a arengar a los sublevados y a ofrecerles protección ante las balas en su lucha con los blancos. Villa Rojas (1978: 283-284 y 464-465) obtuvo, en 1936, diversos textos de los mensajes de la Cruz que eran celosamente conservados por los grupos de *cruzo'ob* que se mantenían todavía leales a su culto. Uno de los fragmentos dice así:

> Así, pues, mis amados hombres, estáis viendo cómo me encuentro, con mis pies taladrados con dos clavos, estáis viendo cómo la soga con que estoy atado da vueltas en mi cuerpo, y con todo eso me castiga mi señor por salvar a ustedes; me estáis viendo cómo estoy clavado en la Santísima Cruz, sostenido por innumerables ángeles y serafines [...]

La cruz, el signo que sintetiza las creencias con que los mayas yucatecos se diferencian de los mayas «antiguos», es convertida en el signo con que se diferencian, también, de los blancos, los herederos más directos de quienes les mostraron, por primera vez, el valor y el significado de tal signo. En otro de sus mensajes, la cruz dice así:

> Ordeno para que lo tengan presente en su corazón y en su ánimo que, por más que oigan y vean el fuego de los fusiles de los blancos sobre ellos, a nadie le ocurrirá ningún daño, porque ya llegó la hora y el día en que entren a la pelea mis indios nacidos contra los blancos de nuevo, como cuando se peleó antiguamente; porque habéis de saber, ¡oh pueblos cristianos!, que yo estaré siempre con vosotros a todas horas; yo seré siempre el que vaya a la vanguardia, delante de vosotros, frente al enemigo, a fin de que no les ocurra ningún daño, mis queridos indios.

Pero numerosos pueblos mayas que no fueron *cruzo'ob* durante la Guerra de Castas, también tienen una cruz patronal o varias cruces que, colocadas en lugares de especial significación, reciben ofrendas de los habitantes del pueblo. La cruz es como una impronta en la mente de los mayas y, por ello, resulta expli-

cable que, dondequiera que miren, se encuentren con cruces que los vigilan o los cuidan: como las que forman al entrecruzarse los travesaños de la techumbre de una casa, o la que forman dos caminos que se cruzan, o la que resulta cuando un hombre extiende los brazos y manifiesta, en su estructura, que Dios lo creó en forma de cruz (Villa Rojas, 1978: 279).

En los pueblos y las casas hay cruces por doquier. Muchas de estas cruces de madera están pintadas de verde y es frecuente que estén vestidas con huipiles bordados. La «santa Cruz» se considera femenina y por tanto la visten con ropas de mujer (Vogt, 1992: 267).

Por otra parte, los mayeros, como otros muchos amerindios influidos por la peculiar predicación cristiana de los frailes españoles, transformaron el relato canónico de la pasión y muerte de Jesús en el relato de una persecución cuajada de lances ingeniosos o milagrosos. Mientras Jesús huye de los judíos que le persiguen se comporta como un nuevo héroe civilizador que transmite a los hombres conocimientos culturales antes ignorados y que establece para ellos nuevas instituciones sociales (es decir, desarrollando una actividad complementaria a la de Quetzalcóatl). Entre los mayeros la versión más popular de esta persecución de Jesús por los judíos relata cómo va encontrándose con diferentes hombres que le tratan, unos, de forma grosera y otro, el último, de manera educada. De estas diferencias de conducta resultará el origen de las piedras y de la palma de huano, los materiales que se emplean para construir las paredes de las casas y los techos. Pero, sobre todo, como premio a la buena educación, Jesús multiplica el «santo maíz», «la gracia de Dios». Jesús, al final de la persecución, es apresado por los judíos y enterrado bajo una gran piedra, aunque al acontecimiento al que se presta más interés narrativo es al posterior de su ascensión a los cielos, que me ha sido descrito con estas palabras:

> Entonces, a la hora que azotó el rayo, levantó la piedra y él salió del sepulcro. Así se quedó la piedra colgada en el aire, si Jesús no la aguanta, la piedra quería ir atrás de Jesús. Con el rayo salió nuestro Señor con sus alas. ¡Ya! Se volvió ángel y se está yendo al cielo, con su cruz cargada. Según se va, empezó a caer los libros, está botando papeles. Donde fue pasando encima de los pueblos, de las naciones, caían libros enteros con los inventos, con todos los trabajos (como el avión, como el radio, como el tele, como la grabadora). Esos papeles allá lo tienen; está firmado. Hay entonces gentes de estudio, inventores que

> dicen, en esos pueblos. Nada más que donde nosotros no llegaron, por eso los mexicanos están pobres. Acá cayeron los que dicen el daño que va a venir, que él va a volver a venir por la justicia, por el Juicio Final. Ese libro se llama «de las ruinas de Uxmal»; una hoja es maya, otra es español. De manera que el que no sabe español, lo lea en maya y lo entiende.

En su camino al cielo, Jesús no lega enseñanzas morales, sino que comunica secretos; los secretos de los inventos técnicos y los secretos sobre la consumación de los tiempos. Mediante ellos, las diferencias de riqueza y prosperidad entre las naciones son explicadas por un azar sagrado; es como un destino que se configura desde el comienzo de la era o edad actual de los hombres. Un destino ante el que no cabe rebeldía porque, por un lado, la mano de Jesús está tras él y, por otro, porque los papeles caídos en cada país parecen ajustarse a su respectiva idiosincrasia colectiva. Porque ¿de qué otra cosa podrían haber sido depositarios los mayeros sino de unos papeles que hablan de los acontecimientos del porvenir, de los secretos del tiempo? A indagar en esas cuestiones habían dedicado los mayas, desde hace siglos, sus mayores esfuerzos y, ahora que son cristianos, que son mayeros, Jesús les concede un libro bilingüe, como ellos mismos, en el que se explica cómo va a terminar este tiempo que viven los hombres actuales. Con la promesa y descripción de su «segunda venida», la historia de Jesús acaba convertida en profecía; como terminó también la historia del enano de Uxmal. Ambos, Kukulcán-X-Kukicán y Jesús-Cruz, proporcionan a los hombres importantes logros culturales; la música, la alfarería y, sobre todo, la hechicería, en un caso; los materiales de construcción, el maíz y la técnica, en el otro. Los dos profetizan el final de su respectiva edad; el uno, oralmente, por medio de las figuras de barro y el otro, literalmente, por medio de un libro bilingüe. Las diferencias entre uno y otro se corresponden a las diferencias entre mayas y mayeros; las semejanzas también. Porque si Kukulcán reina y profetiza su final en Uxmal, también en Uxmal se llevará a cabo el Juicio Final que reunirá a todos los hombres ante Jesús y ante X-Kukicán, el Anticristo. Este mundo, aunque su acto final será también en Uxmal, no terminará como el anterior, «por anegación de agua», por un diluvio, sino por su antítesis, por el fuego. Antes del fuego purificador de esta «tierra pecada», diversos acontecimientos apocalípticos señalarán el comienzo del tiempo final de esta clase o especie de humanidad, de la que nosotros, las generaciones actuales, «somos los últimos».

Todos los hombres, ante el Juicio Final, van a estar separados, clasificados, en dos grupos que van a ser objeto de procedimientos «judiciales» diferentes. Por un lado, estarán las autoridades, los que han tenido mando o responsabilidad sobre otros; las gentes del común, los «milperos» mayas yucatecos formarán el segundo grupo. Los primeros habrán de caminar por una soga tensada en el aire hasta la boca de X-Kukicán; si han sido «justos», después de llegar hasta la boca del dragón, podrán regresar por la misma soga y ser salvados; si han sido «injustos», entrarán por la boca del dragón, serán tragados por él y vivirán en su interior. Las gentes comunes serán probadas de diferente manera. El Anticristo les arrancará, una a una, las uñas de las manos y de los pies, preguntándoles en cada ocasión, veinte veces, quién es su Dios. Los hombres que reiteren su lealtad al Señor serán salvados y quienes, ante la tortura, no lo hagan así, serán condenados. A los leales de Dios se les pondrán de nuevo sus uñas y así, reparados en su unidad, pasarán a gozar de una vida nueva y purificada de necesidades corporales (cf. Gutiérrez Estévez, 1992b).

En ambos casos, a pesar de su nombre, no se trata de un «juicio», sino de una «prueba» cuyo sentido sólo puede entenderse conociendo la significación de la soga por la que han de caminar hasta la boca de X-Kukicán. En el tiempo anterior, en la época en que Uxmal no estaba en ruinas, «había un camino suspendido en el cielo, que iba de Tulum y Cobá hasta Chichén Itzá y Uxmal, el cual se llamaba *kuxansum* o *sak be* (camino blanco). Estaba en la naturaleza de una cuerda larga (*sum*) que se suponía viva (*kuxan*) y de cuyo centro manaba sangre. Por esta cuerda se enviaba alimento a los dirigentes, quienes vivían en las estructuras hoy en ruinas. Por alguna razón, la cuerda se rompió, la sangre se derramó y desapareció para siempre» (Tozzer, 1982: 179).

A través de esta soga mítica eran alimentados los dirigentes, los sacerdotes, los especialistas rituales. X-Kukicán, la serpiente que hoy vigila y cuida las ruinas, recibe a través de la soga a sus servidores mayeros, a quienes encarnan, por su saber o por su poder, los restos de la tradición de los mayas. Muchos de ellos han sido «injustos», es decir, han seguido una ley diferente a la cristiana y son los que van a vivir en las entrañas de X-Kukicán, en las viejas ruinas mayas. Son los *h-men'ob*, los que pactan con

los vientos, los que, en sus sueños, reciben la visita de los *tatabalanes* y los *alux'ob*, los que utilizan el *sastún* para adivinar y curar, los que, en definitiva, tienen la responsabilidad social de mantener el legado de los saberes tradicionales de los antiguos mayas, son ellos quienes, en el Juicio Final de los cristianos, caminen por la soga y entren, a través de una «avenida» con flores (como en la predicación cristiana se presentaba la entrada al Infierno), al profundo cuerpo de X-Kukicán.

La soga representa la continuidad de la tradición histórica maya, el nexo de unión de los mayas yucatecos cristianos con los mayas antiguos y, por eso, es por ella por donde caminan los dirigentes, los *batab'ob* y los *h-men'ob*. Es una representación simbólica del cordón umbilical (Villa Rojas, 1985: 195), pero significa mucho más que la simple unión del linaje (Miller, 1974: 175-177); en el momento del Juicio Final y en el escenario de Uxmal, la soga es un cordón umbilical que va desde el tiempo que termina, el de los mayeros, hasta el tiempo anterior, el de los mayas, desde una edad hasta otra. A través de la soga el tiempo presente se comunica con el pasado y se alimenta de él; constituye la mediación entre uno y otro tiempo, el camino que, en cada ritual, ha de recorrer el *h-men*. El que la soga haya sido rota es la metáfora de la ruptura de la continuidad histórica de los mayas.

En el Juicio Final la soga volverá a cumplir su antigua función: alimentar a X-Kukicán. Pero esto se hará en clara contraposición a los intereses de Jesús, de Cristo; sus enemigos, las gentes del Anticristo, serán la hueste y el alimento del guardián de las ruinas mayas. Después del juicio, desaparecido el mal y la enfermedad, ya no habrá necesidad de más especialistas rituales, de más *h-men'ob* que mantengan la lealtad a aquella vieja tradición. Un mayero natural de Halachó expresa, con rotundidad, la identificación de X-Kukicán con la serpiente emplumada que fue objeto de veneración por los mayas antiguos (Kukulcán) y de ambas figuras con el Anticristo, bajo la figura de Lucifer, enemigo de san Miguel en el drama cosmogónico. Éstas son sus significativas palabras:

> X-Kukicán es retoño de culebra, *kuk* es retoño, *can* es culebra en la maya; así se pronuncia: X-Kukicán. Pero en castellano se le dice «dragón», es el dragón. X-Kukicán es que ellos, esa gente antigua, festejan la culebra, pero la culebra siempre vino del Anticristo, es obra del Anticristo. Si ves una tucha, un mono, ¿no te has dado cuenta que no tiene la cabeza igual que nosotros? Tiene el oído igual que nosotros, la nariz igual que nosotros, pero es su

> gente del Anticristo, que es hermano de San Miguel Arcángel, que era fiel a nuestro Padre y por eso pelearon.

Los monos, que fueron creados por Lucifer, envidioso de la elaboración divina de los hombres, son la gente del Anticristo, y de éste es también la culebra, el dragón, X-Kukicán. La tradición cristiana mediterránea ha representado en numerosas ocasiones a san Miguel aplastando al dragón luciferino; los mayas yucatecos ven, ahora, esa figura como X-Kukicán y como Kukulcán, la serpiente emplumada que deificaron sus antecesores y que ellos, en cambio, con dudas y ambigüedades, al hacerse cristianos, han satanizado. El Juicio Final, sin embargo, constituirá la «prueba» que permitirá hacer desaparecer toda ambigüedad en el trato con los diversos rostros serpentinos del mal moral.

De una manera especialmente dramática, el dilema, Jesús o Kukulcán, se le va a plantear a cada hombre, a cada maya yucateco presente en «la justicia» que se hará en Uxmal. A diferencia de lo que acontecerá a las autoridades, a los «milperos» del común, el Anticristo les arrancará las uñas mientras les interroga sobre su doble o ambigua lealtad. Veamos el relato la del Juicio Final para las gentes del común:

> Uxmal se tiene que volver a poblar, a la hora de la justicia, de todos nosotros. Entonces, nuestro Señor Jesucristo vendrá con San Pedro y vendrá el Anticristo. A nosotros, inocentes, viene el Anticristo y te saca una uña:
>
> —¿Quién es tu Dios?
>
> —Nuestro Señor Jesucristo.
>
> Te saca otra, otra, otra. Y no te niegas, sino que la primera palabra se lo estás corrigiendo. Después te quita las uñas de tus pies, preguntando:
>
> —¿Quién es tu Dios?
>
> Y tú sigues diciendo que nuestro Señor Jesucristo es tu Dios. Te quita las veinte uñas y, si no te arrepientes a decir: «Tú eres mi Dios», entonces te empuja. Nuestro Señor Jesucristo, que está al lado de San Pedro, le dice a él:
>
> —Pedro, compone ese cuerpo que le echaron a perder.
>
> Entonces San Pedro recoge las uñas, te las va pegando. ¡Ya! Estás en la mano derecha de nuestro Señor. Ya estás castigado, estás salvo, eres gente de Dios. Hay veces que no sabemos nosotros lo que decimos; muchos insultos. Si yo estoy insultando cualquiera palabra, no tengo a Dios en cuenta; estoy invertido a lo malo, no puedo entrar a los cielos. Por eso es el castigo que va a llevar; ésa es la falta que tiene que pagar con las uñas que nos quitan.

En el Juicio Final de los mayeros corrientes sucede algo semejante a lo que acontece con respecto a sus autoridades y dirigentes, que no se trata de un «juicio» sino de una «prueba» con significado de rito «de paso» o iniciático. Las gentes comunes, según se dice en el texto anterior, son «inocentes»; no es preciso, pues, que sean «juzgadas». Su única culpa procede de una mala utilización de la palabra («si estoy insultando cualquiera palabra, no tengo a Dios en cuenta») y, en consecuencia, su salvación procede también de la palabra. Declarando cuál es su Dios, el maya yucateco «tiene a Dios en cuenta» y contrarresta así su «inversión a lo malo» manifestada mediante el insulto, la palabra descontrolada. Por la palabra se condena y por la palabra se salva. Mientras san Pedro niega, con su palabra, a Cristo por tres veces (Mt 25, 69-75), el maya yucateco lo ha de afirmar veinte veces; el número tres y el número veinte son los que corresponden a los fundamentos lógicos de la temporalidad en sus respectivas culturas, la trinitaria mediterránea y la vigesimal yucateca.

Al ser sometido a la prueba de perder, una tras otra, sus uñas, el maya yucateco tiene que manifestar su capacidad heroica para controlar su expresión. En el escenario de la ciudad de Kukulcán (pues aunque, de hecho, sea Chichen Itzá donde se representa a la Serpiente Emplumada, es en Uxmal donde simbólicamente se sitúa su sede), en la situación extrema del Juicio, el maya yucateco se ve obligado a pronunciarse respecto a unos términos que, en su vida cotidiana y secular, ha procurado no tener que plantearse como disyuntivos: Cristo y Kukulcán. En la vida cotidiana los ha tratado en sus plegarias y rituales, incluso, como complementarios, implorando protección, simultánea o alternativamente, a san Miguel y a Kukulcán. Ahora, en cambio, en el Juicio Final, sólo uno de ellos puede ser reconocido como Dios y el otro, necesariamente, ha de ser representado como su antagonista. ¿Cristo o Anticristo?, ¿Cristo o Kukulcán? Ésta es la pregunta cuya respuesta no puede demorarse más. El «juicio» es una prueba de lealtad y de ella sale el hombre convertido, de manera inequívoca y sin ambigüedad, en «gente de Dios» o «gente del Anticristo», de Kukulcán.

La proclamación verbal de la identidad moral con Cristo se hará, en el Juicio Final, durante el transcurso de un proceso de descomposición del ser. A cada hombre, el Anticristo, X-Kukicán, le irá quitando todas sus uñas y, en esa destrucción paulatina de su integridad previa, reafirmará, una y otra vez, su identidad

cristiana. Después de haber sido «descompuesto», será «recompuesto» de nuevo por orden del Señor. El proceso es característico de todo ritual «de paso»: el hombre muere simbólicamente y renace con un nuevo ser, con una identidad reconstruida. Pero, aun siendo común el procedimiento, cada cultura lo expresa de forma singular, conforme a su propio estilo simbólico. La cultura yucateca ha escogido, para representar la muerte y el renacimiento moral del hombre, el medio expresivo (la pérdida y recuperación de las uñas) que es más adecuado a la naturaleza del núcleo de su sistema tradicional de creencias.

Como ya se ha dicho, la religión maya prehispánica hacía del tiempo y su expresión ritual en el calendario el pilar o fundamento de su fe. Los dioses mayas eran dioses calendáricos, pero el hombre también es un ser calendárico. La unidad maestra del calendario maya, a partir de la cual se constituyen todos los ciclos temporales, era el *uinal*, el mes de veinte días. El código numérico, desarrollado para atestiguar el tiempo, era también vigesimal. Y el fundamento de uno y otro sistema —el de los números y el de los tiempos—, era el hombre con sus veinte dedos. Por eso el término para nombrar al hombre es *uinic*, «el veintero», el «de los veinte». Quitar al hombre sus veinte uñas es destruirlo simbólicamente en su ser más radical, es su anulación como *uinic*. Arrancándole las uñas, se rompe su relación con el antiguo orden temporal. Durante la prueba del Juicio Final, el maya yucateco será descompuesto progresivamente en sus veinte partes; será muerto poco a poco veinte veces y en cada una de ellas, por cada día del mes, va a negar a Kukulcán y a X-Kukicán, al garante posclásico de todo el sistema del tiempo y al albacea contemporáneo de la herencia maya. Después de haber muerto simbólicamente como *uinic*, renacerá como «gente de Dios»; la acción de san Pedro, emblema de la iglesia, le constituirá con un ser unitario despojado ya de su dualidad, de su obligada doble lealtad a Cristo y Kukulcán. El pasado maya, con el Juicio Final, será convertido en un pasado perdido y dejará de ser, como hasta ahora, un pasado antagónicamente vivo en la cosmovisión y en el sistema ético de los mayeros cristianos.

Pero, mientras llega ese final, cada mayero de nuestro tiempo no puede negar alguna clase de adhesión a las dos figuras antagónicas representativas de la sucesión de las diversas edades. Es una estrategia ética que se configura como resultado de las múltiples decisiones individuales que buscan disminuir los

riesgos. Al estar sometidos los mayeros a dos poderes en conflicto, que implican lealtades excluyentes, cualquier cambio en la posición relativa de uno u otro de esos poderes tendría fatales consecuencias: o bien pierde efectividad el viejo poder de Kukulcán y de X-Kukicán (lo que significa aumento de las enfermedades o descontrol de las lluvias y, por tanto, pobreza), o bien disminuye la influencia de Jesús (lo que acarrea el incremento de la grosería y la falta de respeto, lo que se traduce en más conflictos interpersonales y en más hechicería). Estas alternativas no son hipotéticas; la actual proliferación de grupos religiosos en competencia es interpretada por los mayeros no sólo como un signo más de la inminencia apocalíptica, sino también como una causa de la desorganización social creciente, de la falta de respeto propia de estos tiempos (a pesar de que, de hecho, «los hermanos» evangélicos sean moralmente más estrictos que los católicos, han roto el consenso ritualista del pasado). Al abrir las compuertas del debate y la controversia religiosa, las iglesias protestantes han situado en el primer plano de la atención colectiva una cuestión que nadie quería plantearse hasta el día del Juicio Final: la cuestión del compromiso excluyente, de la adhesión íntima. Ya no puede seguir posponiéndose hasta el último encuentro en Uxmal la pregunta sobre la fe personal; ya no basta el acomodo colonial al doble poder de Cristo y Kukulcán. El desafío de estas alternativas éticas «evangélicas» es profundamente incómodo porque impide el mantenimiento de la doble lealtad de los mayeros, esa doble lealtad tan sutil y trabajosamente elaborada durante siglos de sujeción y de malentendidos. Ahora, en el nuevo escenario del pluralismo religioso que se extiende por Yucatán, sólo los «mayeros» más conservadores siguen insistiendo en el valor del respeto, en la importancia de mantener a los mayas en su papel ambiguo de aliados y de adversarios negándose a transformarlos en antepasados gloriosos de cualquier novedoso nacionalismo étnico.

BIBLIOGRAFÍA

Gutiérrez Estévez, M. (1988), «Lógica social en la mitología maya-yucateca: La leyenda del enano de Uxmal», en M. Gutiérrez (comp.), *Mito y ritual en América*, Madrid: Alhambra, 1988, pp. 60-110.

Gutiérrez Estévez, M. (1992a), «Mayas y mayeros: los antepasados como otros», en M. León-Portilla *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* I. *Imágenes interétnicas*, Madrid: Siglo XXI, 1992, pp. 417-442.

Gutiérrez Estévez, M. (1992b), «Alteridad étnica y conciencia moral. El Juicio Final de los mayas yucatecos», en M. Gutiérrez *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* II. *La formación del Otro*, Madrid: Siglo XXI, 1992, pp. 295-322.

Horcasitas, F. (1964), «Los Alux: Un concepto de lo sobrenatural entre animistas», en *XXXV Congreso Internacional de Americanistas* II, pp. 39-41.

Irigoyen, R. (1968), «Esencia del folklore de Yucatán»: *Revista de la Universidad de Mérida*, X/55, pp. 17-36.

Libro de Chilam Balam de Chumayel (1973) (trad. de A. Mediz Bolio), México: UNAM.

Ligorred, F. (1990), *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*, México: INAH.

Miller, A. G. (1974), «The inconography of the painting in the Temple of the Divining God, Tulum, Quintana Roo, México: the twisted cords», en N. Hammond (ed.), *Mesoamerican Archaeology. New Approaches*, London: Duckworth and Co., pp. 167-186.

Motul (1929), *Diccionario de Motul maya-español, atribuido a Fray Antonio de Ciudad Real* (ed. de J. Martínez Hernández), Mérida: Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca.

Re, A. (1987), «Canicula: Time of Diseases», Master's Paper in Dept. of Anthropology, SUNY, Albany.

Thompson, J. E. (1975), *Historia y religión de los mayas*, México: Siglo XXI.

Tozzer, A. M. (1982), *Mayas y Lacandones; un estudio comparativo* [1907], México: INI.

Villa Rojas, A. (1978), *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México: INI.

Villa Rojas, A. (1982), «Prólogo» a A. Tozzer, *Mayas y Lacandones; un estudio comparativo* [1907], México: INI.

Villa Rojas, A. (1985), *Edtudios etnológicos. Los mayas*, México: UNAM.

Vogt, E. Z. (1992), «Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica», en M. Gutiérrez Estévez *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* II, cit., pp. 249-294.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Gerardo Bustos Trejo, mexicano. Doctor en Historia por la UNAM. Actualmente es académico de tiempo completo, adscrito al Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. También es profesor y tutor de los Posgrados en Estudios Mesoamericanos y Geografía, y tutor de los de Historia y Antropología.

Andrés Ciudad Ruiz, español. Profesor Titular de la Universidad Complutense de Madrid. Ha dirigido proyectos arqueológicos en el Altiplano de Guatemala y en las Tierras Bajas de México y Guatemala. Es autor de diferentes libros, artículos y ensayos y ha editado diferentes volúmenes sobre la cultura maya prehispánica. Es Presidente de la Sociedad Española de Estudios Mayas, Académico Correspondiente de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala y Vicedecano de Ordenación Académica de la Facultad de Geografía e Historia.

Beatriz de la Fuente, mexicana. Obtuvo su doctorado en la UNAM. Fue Directora del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, del que actualmente es Investigadora Emérita, asimismo lo es del Sistema Nacional de Investigadores. Es Miembro de Número de El Colegio Nacional y de las Academias Mexicanas de la Historia y de las Artes. Ha escrito varios libros y numerosos artículos sobre distintos aspectos del arte prehispánico en Mesoamérica y ha participado en congresos nacionales e internacionales.

Mercedes de la Garza, mexicana. Doctora en Historia por la UNAM. Investigadora Emérita del Sistema Nacional de Investigadores. Investigadora y Directora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Ha escrito numerosos artículos y 13 libros, entre los que se cuenta *Rostros de lo sagrado en el mundo maya* (1998).

Liwy Grazioso Sierra. Arqueóloga guatemalteca, egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México, donde actualmente imparte Arqueología maya. En Guatemala es Directora de Campo del Proyecto Comunidades de los Bajos (Universidad de Arizona/NASA/IDA-EH) y Codirectora del Proyecto Arqueológico del Bajo Azúcar (Universidad de Texas). Ha trabajado en Río Azul, Kaminaljuyu, Abaj Takalik y Teotihuacan, entre otros sitios, y ha enseñado Cultura y civilización maya en Humboldt State University, California.

Manuel Gutiérrez Estévez, español. Catedrático de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid. Director del Master en Estudios Amerindios en Casa de América, en Madrid. Ha realizado trabajo de campo con poblaciones indígenas quíchuas de los Andes ecuatorianos, quichés de Guatemala y mayas yucatecos de México. Ha publicado numerosos trabajos sobre mitos, rituales y artes de los pueblos amerindios.

Alfonso Lacadena García-Gallo, español. Doctor en Historia de América por la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en epigrafía y lingüística mayas, ha publicado numerosos trabajos en los distintos campos de su especialidad. En la actualidad es profesor invitado en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán al tiempo que investiga, como epigrafista, en el Proyecto Ek' Balam (FAMSI).

Raúl del Moral, mexicano. Estudios de Lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, así como diversos cursos de esa disciplina en la Universidad de Oklahoma en Norman. Pasante de la maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM. Actualmente es académico de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Martha Ilia Nájera Coronado, mexicana. Doctora en Historia por la UNAM. Investigadora del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. Profesora y tutora del Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Se ha dedicado al estudio de la religión maya y cuenta con diversas publicaciones sobre este tema.

Laura Elena Sotelo Santos, mexicana. Doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Investigadora del Centro de Estudios Mayas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras en la misma Universidad. Sus líneas de investigación son la religión y la iconografía aplicada a códices.

Mario Humberto Ruz, mexicano. Etnólogo adscrito al Centro de Estudios Mayas de la UNAM. Ha realizado diversos estudios sobre los pueblos mayas actuales y en la época colonial (en particular organización social y vida cotidiana). Profesor en universidades nacionales y extranje-

ras. Premio nacional en investigación social (Academia Mexicana de Ciencias). Actualmente investiga las actitudes y creencias mayas en torno a la muerte.

María del Carmen Valverde Valdés, mexicana. Doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Investigadora del Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM. Profesora en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos y en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, INAH. Tiene diversas publicaciones sobre la cultura maya.

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

PERSONAJES MÍTICOS

PERSONAJES HISTÓRICOS

ÍNDICE TOPONÍMICO

ÍNDICE DE LIBROS SAGRADOS

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL